مُشکلات العلوم

تألیف

ملا محمد مهدی نراقی

به کوشش

حسن نراقی



مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی


بسم الله الرحمن الرحیم


بمناسبت دهمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی در ایران

مُشکلات العلوم

تألیف

مُلّا محمّد مهدی نراقی

به کوشش

حسن نراقی



مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی

۱۳۶۷



مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی
وابسته به
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

مشکلات العلوم
شماره: ۵۷۷
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
نوبت چاپ: چاپ اول
تاریخ انتشار: ۱۳۶۷
ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی
حروف‌چینی: لاینوترون انتشارات سروش
بها: ۱۵۰۰ ریال
چاپخانه: مازگرافیك

نراقی، مهدی بن ابی‌ذر، ۱۱۲۸ — ۱۲۰۹ ق.
مشکلات العلوم.

متن به عربی و فارسی
۱. اسلام ــ مجموعه‌ها. ۲. ادبیات فارسی ــ قرن ۱۲ ــ مجموعه‌ها.
الف. نراقی، حسن، ۱۲۷۳ — ویرایشگر. ب. عنوان.
BP ۴/۶ ۲۹۷/۰۸

مقدمه

کتاب **مشکلات‌العلوم** تالیف عالم ربانی و حکیم متاله ملامحمد ـ مهدی ابن‌ابی‌ذرنراقی کاشانی‌که سابقا بارها با چاپ‌های سنگی قدیم انتشار یافته بود اخیراً بکلی نایاب گشته است. چون محتویات این کتاب علاوه‌برآنکه خود مشکل‌گشای بسیاری از نکات صعب ومبهم ودقایق دشوار ومجمل پاره‌ای از مباحث علوم وفنون گوناگون بوده است به‌ویژه از نظر تشحیذ اذهان و آماده ساختن فکر واندیشه مطالعه کنندگانش جهت تحقیقات علمی وآشنائی با راه وروش استدلال منطقی به‌وسیله تحلیل وتجزیه مفردات غوامض و مسائل دشوار علمی تا ادامه طرق حل‌وفصل آنها بهترین وسیله کامیابی اصحاب‌فضل ودانش است.

چه آنکه دستیابی به‌چنان ملکه فیاض خود اشعه نورانی یا لمعه سبحانی است‌که دل وروان انسان را آماده ادراك ومستعد پذیرفتن حقایق تا ضبط و لمس دقایق علمی می‌نماید تا آنجاکه به‌گفته نراقی دوم در مثنوی طاقدیس خود:

علم را در دل ملك می‌آورد

چنین است‌که محتویات آموزنده وسودمند کتاب مشکلات العلوم مطلوب خاطرصاحب نظران ومورد توجه ارباب دانش وبینش از ابتدائی و متوسطه تا صنوف عالی آن‌واقع گشته‌است. بدین‌جهت براثر کمبود این کتاب جای آن درمحافل علمی خالی مانده بود.

اکنون با وجود بذل توجه واهتمام شایانی‌که از جانب اصحاب فحص و تحقیق نسبت به‌کلیه مبادی اصیل ومعتبر علوم سنتی واسلامی مبذول می‌گردد، ناگزیر تجدید طبع کتاب مشکلات‌العلوم راهم ایجاب می‌نمودتا با وضع‌مرغوب واسلوب پسندیده عصری آراسته انتشار یابد.

واینك محض مزید آگاهی در استفاده مطالعه کنندگان به‌ادای توضیحات ذیل مبادرت می‌ورزد.

۱ـ نظر به‌آنکه مؤلف علامه مشکلات‌العلوم در مقدمه کتاب خود اشعار داشته‌که درنظر داشتم جمیع مسائل ومطالب مورد بحث هرموضوع را یك‌جاو

علیحده فراهم آورده شودبه‌نحوی‌که موارد متعدد ولی‌مربوط به‌هریك ازانواع علوم وفنون در ذیل عنوان واحدی مطرح گردد تا به‌سهولت در دسترس‌ارباب رجوع قرار بگیرد، ولیکن به‌علت ضیق وقت و نداشتن مجال کافی در حال حاضر (هنگام تالیف کتاب) رعایت چنان نظم وترتیب میسر نگردید. بدین لحاظ نگارنده مقدمه‌درتنظیم فهرست حاضر محض‌سهولت استفاده از محتویات کتاب وهم‌الهام یافتن ازنظریه بسیار سنجیده ومناسب مؤلف عالی مقام‌درجهت راهنمائی مراجعه کنندگان به تنظیم فهرست موضوعی جداگانه‌ای اقدام کرده است.

بدین‌ترتیب که‌عناوین مختلف ولی مربوط به‌موضوع کلی واحدی‌که‌در متن کتاب به‌طور پراکنده مطرح گشته است دراین فهرست بارعایت رابطه واحد موضوعی مابین آنها همگروه ویکجا به‌طور متوالی ارائه میگردد تا موجب سهولت‌کار ارباب‌رجوع و تاحدی‌هم انجام نظریه دلخواه مصنف علامه کتاب به‌عمل آمده باشد.

۲ ــ از لحاظ آنکه در برخی از مآخذ و فهرست‌های کتب و تراجم احوالات مشاهیر از مصنفین نام کتاب مشکلات‌العلوم نیز همانند و در ردیف کتاب‌های دیگر شامل متفرقات از علوم وفنون همچون کتاب‌های کشکول و مخلاة شیخ‌بهائی و خزائن حاج ملااحمد نراقی دوم رحمة‌الله علیهم وامثال‌آنها تعریف و توصیف شده است، توضیح داده می‌شود که این تشابه وارتباط مابین آنها هرگاه از حیث تنوع مطالب وگوناگون بودن محتویات مشکلات العلوم باکتاب‌های نامبرده ملحوظ گردد البته بی‌مورد نخواهدبود ولیکن این تفاوت که‌کتاب کشکول ونظایر آن شامل منتخباتی از مآخذ ومتون مختلف‌می‌باشدکه برحسب ذوق وسلیقه شخص گردآورنده ویا درخور موارد خاصی از منابع‌و مآخذ مختلف اقتباس وبه‌منظور سرگرمی، ارشاد ویاتنوع فکری خوانندگان فراهم گشته‌است بدون آنکه درفهم ودرك بسیاری از محتویات آنها اشکال یا ابهامی وجود داشته باشد. زیراکه منظور حقیقی مؤلف اصولا رفع خستگی فکری وطفره رفتن ازمطالعات خسته کننده موضوعات جدی بوسیله تفنن و تنوع فکری می‌باشد وبس. در حالی‌که محتویات کتاب مشکلات‌العلوم علاوه برحائز بودن مزایای مذکور که از لطائف دقیق و خاص روان‌شناسی‌وتربیتی الهام می‌پذیرد همچنانکه در مقدمه مصنف نیز آمده است مجموعه‌ای می‌باشد که مخصوصاً از مشکلات مباحث و معضلات مسائل علوم وفنون گوناگون‌فراهم گشته است، به‌نوعی اصولا حل وفصل ویا درك وفهم آنها به‌خودی‌خودچندان سهل وآسان نیست، بلکه نیازمند به‌راهنمائی و ارائه طریق ازسوی مؤلف‌کتاب می‌باشد.

از این‌رو همان نام کتاب «مشکلات‌العلوم» خود جامع‌ترین معرف و مشخص واقعی ماهیت وکیفیت محتوای آن است. واین وجه تمایز که خود جامع بشمار می‌رود در مقایسه با دیگر مجموعه‌های حاوی متفرقات علمی‌وادبی

به‌هیچ‌وجه قابل تطبیق با نظایر وامثال آن نمی‌باشد.

همچنانکه نراقی دوم درمقدمه کتاب خزائن‌الاحکام خویش این اختلاف موضوعی بنیادی میان دوکتاب مشکلات العلوم و خزائن را بابیانی صریح توضیح داده وتایید می‌نماید[1].

«وکان کتاب مشکلات‌العلوم من تالیف الوالدالماجد العلامة شکرالله مساعیه‌الجمیلة محتویا علی عقاید مسائل لم یمسح بمثلها الافکار ومشتملا علی حل مشکلات لم‌یصل‌الیها ایدی الافکار من‌اخبار وآیات والغاذ ومعمیات‌وامثال وابیات وعبارات و مغالطات و اسؤلة حسابیة و مسائل عقلیة و نقلیة و فوائد عجیبة ودقائق غریبة، لکنه‌طاب‌ثراه اقتصرفیه علی‌حل‌المشکلات واختصرالکلام بشرح‌المعضلات...»

مصنفات وآثار علمی

علامه نراقی پس‌از طی کردن دوران تحصیل وتکمیل مطالعات خود در شهر اصفهان، نجف وکربلا برای محل سکونت وادامه مشاغل علمی مورد نظر خویش ازتدریس، تالیف و تصنیف شهرکاشان راکه به‌گفته صاحب ناسخ ـ التواریخ درآن ایام دیار خاموشان بود برگزیده که تا اواخر عمرهم در آنجا زندگانی را به‌سر برد. از این جهت مصنفات فائقه و آثار علمی مهم ومتنوع‌او از دسترس علاقه‌مندان صاحب‌نظر به‌دور مانده وچون به‌چاپ هم نرسیده نتیجه قدر ومنزلت واقعی وارج وارزش علمی آنها نیز مجهول و ناشناخته مانده بود تا اوایل قرن گذشته که‌کتاب مشکلات‌العلوم برای نخستین‌بار با چاپ سنگی در سال ۱۳۰۵ قمری طبع وتوزیع گردید همین‌که به‌نظر محققین از ارباب‌علم ودانش‌رسید اهمیت کتاب وجامعیت مؤلف آن بعلوم ومعارف عصری واسلامی مدلل ومورد استفاده واستناد مراجع علمی وصاحب‌نظران گردید. همچنانکه در مورد برخی ازمسائل وقضایای غامض هندسی‌که در طول قرنها همواره مطمح نظر ومورد بحث بااظهار عقاید مختلف‌وحتی آراء متضاد میان اعاظم‌دانشمندان بوده است ملاحظه می‌شود که نراقی آنها را مورد بحث قرار داده تا راه حل آنهارا بدست آورده است.

از آن‌جمله است اعتراض خواجه نصیرالدین طوسی نسبت به‌نظریه حکیم عمرخیام در مبحث طفره زاویه که‌دانشمند فقید جلال‌الدین همائی استاد ممتاز دانشگاه تهران در صفحه ۱۳۱ کتاب خیامی‌نامه خود پژوهندگان این موضوع را به‌تحقیقات وتوضیحات مبسوط علامه نراقی‌در کتاب مشکلات‌العلوم هدایت وراهنمائی میکند.[1]

واینك وصف‌حال اجمالی وفهرست تفصیلی مصنفات وآثار علمی محمد مهدی نراقی به‌قلم سید محمدحسن زنوزی از فحول اعلام معاصرین وی به‌نقل ازنسخه خطی کتاب ریاض‌الجنة:[1]

کتاب‌های ذیل نیز از مصنفات علامه نراقی در فهرست مذکور نام برده

نشده است:

کتاب **انیس‌المجتهدین** در علم اصول فقه ده‌هزار بیت.

کتاب **شرح‌الشفاء** شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا بالغ بربیست‌هزار بیت.

کتاب **نجمةالبیان** در علم معانی بیان (چاپ شده است).

کتاب **معراج‌السماء** — در علم هیئت ونجوم.

حواشی بر مجسطی.

طائر قدسی (دیوان اشعار فارسی وعربی)

تحریر اکرتاوذوسیوس

راهنمای دستیابی به نسخه های خطی کتاب

از مجموعه مصنفات ومؤلفات نامبرده تعدادی چند ازآثار مشروح و مفصل آنهاکه در برگیرنده کلیات علمی وسیر تحولات تاریخی آن دانش‌وشامل‌نقدو تحلیل آراء وعقاید صاحب‌نظران قرون گذشته نیز می‌باشد که براثر درگذشت ناگهانی علامه نراقی (درسن شصت سالگی) اینگونه آثار به‌پایان نرسیده است. ازآن جمله است:

کتاب لوامع‌الاحکام: در فقه استدلالی

کتاب طهارت آن در دو مجلد با سی هزار بیت به‌پایان رسیده است نسخه اصل کتاب به‌خط مصنف در اختیار نگارنده می‌باشد.

نسخه معتبر پاک‌نویس شده آن در دومجلد جلد اول دارای ۵۲۵ صفحه به‌شماره ۳٦٤ــ۵٦ و جلد دوم شماره ۲٦۷ــ۵٦ در ۵۰٤ صفحه در مکتبةالامام نگاهداری می‌شود. در پایان جلد دوم آمده است: اتم‌کتاب‌الطهارة من‌لوامع‌ـ الاحکام فی‌شهرشعبان معظم ۱۲۰۳وتتلوه کتاب‌الصلوة ان‌شاءالله سبحانه‌ونرجو بعظیم فضله بالاتمام.

درمکتبةالامام امیرالمؤمنین نسخه خطی دیگری نیز از لوامع‌الاحکام به‌شماره ۲۷۷ ــ ٦۵ در ۵۰۰ صفحه هست‌که برخی حواشی به‌خط مصنف است.، است.[1]

کتاب **معتمدالشیعه** در فقه استدلالی. نسخه اصل آن بــه‌خط **مصنف** بــا حواشی وتعلیقات حاج ملااحمد نراقی در اختیار نگارنده است.

بسْم الله الرّحمٰن الرحيم

احمدالله حمداً يليق بعزّته، و ينبغي لما لايتناهى من عظمته، و اشكره شُكراً يجلب المزيد من نعمته، و يدفع الشّديد من نقمته، و نُصلّى على صاحب دعوته، والمختار لبعثته، محمّد سيّد بريّته، واشرف خليقته، و على اطآئبِ عترته، و افاضلِ اصحابه و احبّته.

امّا بعد فيقُول العَبدالأحقر، مهدى بن ابى ذر: هذا ما استطرفته واحببت جمعه من مُشكلات العلوُم و فرايدها، و مُعضلات الفنوُن و شواردها، من آياتٍ قرانية و نِكات فرقانية، و مشكلات احاديث واخبار، وفقرات دعوات صارت مطارحَ الانظار، ومُعضلات حكمية استصعَبها الفحوُل، ومغالطات مَنطقيّة تحيّرت فيهَا العُقول، ومباحثَ تعليميّةٍ من الهيئة والهندسة والحساب، ومسائل طبيّة يعسر عنهاالجواب، و دقايق عربيّة عجزت عن حلّهاالمشاهير، و لطايفَ ادبيّة خلت عنها كتب الجماهير، واَلغازٍ مُبهمة تكلّ عن حَلّها نوافذالافكار، و مُعمّيات مُغلقة يحسر عن فتحها مفاتيح الانظار. وكان فى عزمى ان لاافارق بين المتناسبات من المقاصد واذكرَ مسائل كلّ علم فى عنوان واحد، الاّ اَنَّ ذلك لم يتيسّر لى فى هذه الاوقات و كان فى التّاخير مظنّة التّلف والافات. فاوردتها من دون ترتيب و انتظام فجاء كعَقد عرض لها انفصام فانتشرت دُررها ولآليها واختلط رخيصها بغواليها. و سميّتها «بِمشكلات العُلوم» و ابتدأت بتفسير آية النّور تيّمناً و تبرّكاً.

فى تفسير آية النُّور

قال الله عزّمَجده: اَلله نُورُالسَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُورِه كَمِشْكوٰةٍ فِيهٰا مِصْبٰاحٌ المِصْباٰحُ فى زُجٰاجَةٍ الزُّجٰاجَةُ كَاَنّها كَوْكَبٌ دُرّيٌّ يُوقَدُمِنْ شَجَرَةٍ مُبٰاركَةٍ زَيْتُونَةٍ لاشَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكٰادُ زَيْتُهٰا يُضيئُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلىٰ نُورٍ يَهْدِى الله لِنُورِهِ مَنْ يَشٰآءُ وَيَضْرِبُ الله الْاَمْثٰالَ لِلنّاسِ وَالله بِكلّ شَىءٍ عَليمٌ[1]

اعْلم انّه سُبحانه شبّه نوره بما شبّهه من مشكوة فيها مصباح (الخ). ولاريب فى انّ المشبّه به امر مركّب مشتملٌ على امور متعدّدة على نحو خاصّ. فلابد ان يتحقّق هذا التّعدد على النّحو الخاصّ فى المشبّه ايضاً حتى يصح التشبيه، ويمكن ان يوجّه ذلك بوُجوه:

اوّلها :

ما ذكره اكثر المفسّرين و هو انّ المراد من نوره نبيّنا صلّى الله عليه و آله. و على هذايكونُ نورالسّموات بمعنى ذى نورالسّموات اوصاحب نورها. و كيفيّة التّشبيه انّه سبحانه شبّه صفة نبيّه صلّى الله عليه و آله، العجيبة الشأن فى الاضائة والاشراق بصفة المشكوة وهى كوّة فى الجدارالغيرالنّافذة. و شبّه قلب نبيّه بمصباح ضخم ثاقب فى هذه المشكوة. و شبّه صدره الّذى فيه قلبه (ص) بالزّجاجة اى القنديل من الزّجاج الّذى يكون المصباح فيه. و يكون تلك الزّجاجة فى شدة زهُورها ككوكب درىّ بين الكواكب المشهورة بمزيدالضّوء والزّهور كالزّهرة والمشترى وامثالهما. و شبّه كونه من شجرة ابراهيم الخلَيل عليه السّلام الّتى كانت مباركة لان اكثرالانبيآء كانوا من صُلبه اومن شجرة الوَحى الّتى هى ايضاً مباركة يكون هذاالمصباح متوقّداً و مستضيئاً من شجرة الزّيتون اي مرويا حاكيا من زيت هذه الشجرة المباركة اى كثير البركة والنّفع لانّه يسرّج بذاتها ويؤتدم به ويُوقد بحطبه و ثفله ويغسل الابريسم بر ماده وهى اوّل شجرة نبتت بعدالطّوفان فى الارض الّتى بارك الله فيها للعالمين. وقيل كونها مباركة لَاجل انّ سبعين نبيّاً باركوا فيهامنهم ابراهيم الخليل (ع). و شبّه عدم كون الخليل يهوُديا ولانصرانيا بعدم كون تلك الشجرة المباركة يعنى الزّيتون شرقيّة ولاغربيّة نظراً الى انّ منبت جلّ الزّيتون واجوده بالشّام و هو لم يقع فى المشرق والمغرب بل واقع بينهما. ويمكن ان يكون المشبّه به شجرة زيتٍ كانت بحيث لايقع عليها شرق ولاغرب بل كانت ضاحية للشّمس لايظلّها شجرة و لاجبل فزيتها يكون اصفى. و يمكن ان يكون المشبّه به شجرة لايكون فى مقناة لايصيبهاالشّمس ولافى لايصيبهاالظّل، بل كانت بحيث يتعاقب عليهاالشّمس. والظّل والوجه فى نسبة النّصرانية واليهُوديّة بالشرقيّة والغربية انّ النّصارىٰ يصلّون الى المشرق واليهُود الى المغرب. وشبّه امكان شهادة اعلام النبوّة له قبل ان يدعو اليهٰا مكانا قريباً اوقرب احتمال ظهوُر صدقه وان لم يرشئ من مُعجزاته تقرب اضائة زيت الشّجرة من وعآئه وفرط تلألؤه و ضيآئه من غيرنار. ثم قال نورٌ عَلىٰ نُور اى نورالزّيت و نورالمصباح ونُورالزّجاج و نُورالمشكوة فى المشبّه به و نورالخليل ونورالحبيب و نورقلبه و نورُ صدره فى المشبّه. و على هذا يتحقّق تشبيهات متعدّدة. ويمكن ان يكون الآية تشبيهاً وَاحداً تمثيليّاً وكيفيّته ظاهرة. ثمّ يمكن ان يراد بالمشكوة الانبوبة فى وسط القنديل والمصباح الفتيلة المشتعلة

وبالزّجاجة معناهاالمذكور اعنى القنديل من الزّجاج. و انّما ولىّ المشكوة دُون المصباح لاشتمالها عليه و تشبيهه به اوفق من تشبيهه بالشّمس.

وثانيها:

ما اورده البيضاوى انّ المراد بنوره ما منح الله به عباده من القوى الخمس الدّراكة للمحسوسات والخياليّة الّتى يحفظ صور تلك المحسُوسات لتعرّضها على القوة العقليّة متى شاءت، والنّظرية التى يدرك الحقايق الكليّة والمفكّرة الّتى يؤلف المعقولات ليستنتج منها المطلوب والقوّة القدسيّة الّتى يتجلى فيها لوايح الغيب واسرار الملكوت المختّصة بالكلمة المشار اليها بقوله تعالى «وَلٰكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدى بِهِ مَنْ نَشٰآءُ مِنْ عِبٰادِنا» (شورى، ٥٢). فشبّه سبحانه هذه المدارك الخَمسة الّتى هى الانوار المفاضة منه تعالى بالاشياء الخمسة المذكورة فى الآية وهى المشكوة والزّجاجة والمصباح والشجرة والزّيت. فانّ الخمس الحسّاسة كالمشكوة لانّ محلّها كالكوى و وجهها الى الظّاهر لايدرك ماورائها، و اضائتها بالمعقولات لابالذّات، والخيالية كالزّجاجة فى قبول صُور المدركات من الجوانب و ضبطها للانوار العقلية وانارتها بما يشتمل عليها من المعقولات، والنّظرية العاقلة كالمصباح لاضائتها بالادراكات الكلّية والمعارف الالهّية، والمفكّرة كالشّجرة المبٰركة لتاديتها الى ثمرات لانهاية لها، والزّيتونة المثّمرة للزّيت الذّى هو مادة المَصابيح التى لاتكون شرقية ولاغربيّة لتجردها عن اللّواحق الجسميّة اولو قوعها بين الصّور والمعانى متصّرفة فى القبيلتين مُنتفعة من الجانبين، والقوة القدسيّة كالزيت فانها لصفآئها و شدّة ذكآئها يكاد يضيئ بالمعارف من غير تفكر ولاتعليم.

وثالثها:

ماذكره ايضاً و هو انّ المراد صورة العقليّة فى مراتبها فانّه تعالى شبّه تلك المراتب بالاشياء الخمسة المذكورة لانها فى بدو امرها خالية من العلوم مُستعدة لقبولها كالمشكوة. ثمّ يقتبس بالعلوم الضّرورية بتوسّط احساس الجزئيات بحيث يمكن من تحصيل النّظريات فيصير كالزّجاجة متلألئة فى نفسها قابلة للانوار وذلك الّتمكن ان كان بفكر واجتهاد فكالشّجرة الزّيتونة و ان كان بالحدس فكالزّيت، وان كان بقوّة قدسّية فكالذى يكاد زيتها يضىء لانها يكاد يعلم ولولم يتصل بملك الوحْى والالهام الّذى مثله النار من حيث انّ العقول يشتعل عنها. ثمّ اذا حصل العلوم بحيث يتمكن من استحضارها متى شائت كان كالمصباح فاذا استحضره كان نوراً على نُور.

و رابُعها:

ان المراد بالنور هو الموجود، اذحقيقة النّور هو الظّاهر بنفسه المظهر لغيره، و ماهو الظّاهر بنفسه والمظهرلجميع ما عداه ليس الاّ صرف الوجود ولذا يطلق عليه النّور ونورالنّور و نورالانوار. فالمراد من قوله سبحانه «الله نورالسّموات والارض» انّه تعالى صرف الوجُود الظّاهر بنفسه المظهر لسموات العُقول والارواح والمجرّدات والارض [و] الاجسام والمادّيات. والمراد بنوره الوُجود المفيد الفائض منه. وبالمشكوة عالم الاجسام، وبالزّجاجة عالم النّفوس والارواح، وبالمصباح عالم العقول والمجرّدات الصّرفة. و وجه المناسبة انّ الانوارالمشرقة من حضرة الوجودالمطلق اعنى الوجُودات المفيدة الفائضة منه تعالى يشرق اوّلا على عالم العقول التّى هى كالمصباح لفرط نوريّته ولطافته، ثمّ على عالم الارواح التّى هى كالزّجاجة من ضيآئها و قابليّتها للاشراق والاضآئة و افاضتها على الغير، ثمّ على عالم الاجسام التّى هى كالمشكوة من ظلمتها و كثافتها و قابليّتها للاضائة، لانّها قابلة للارواح كالمشكوة القابلة للانوار. فالمراد انّ مَثَل النّورالفائض منه على العقول والارواح والاجسام مثل المصباح المشتعل فى القنديل من الزّجاج الواقع فى المشكوة، اى كما انّ النّور يشتعل اوّلا فى المصباح ثم فى القنديل ثم فى المشكوة نكذلك الوُجود الفآئض منه تعالى يفيض الى العقول اوّلا ثمّ الى الارواح ثمّ الى الاجسام. والزّجاجة كانّها كوكب دُرىّ اى كثير الضّوءمثل الزّهرة والمشترى، اذ عالم النفوس والارواح فى الظّهور والنّورانية واسطة بين عالم العقول و عالم الاجسام كما انّ الدّرارى فى النّورية والاضائة واسطة بين النيّريّن و بين الكواكب القليلة الضّوء و هذاالمصباح او الزّجاجة اوالدّرىّ يتوقّد من الشّجرة المباركة التّى هى شجرة الوجُودالمطلق الصّرف الّذى يستضئ منها كل موُجود. وهذه الشّجرة ليست شرقية ولاغربيّة اى ليست من عالم العقول والنّفوس التى هى مطلع نور شمس الوجود و لامن عالم الاجسام التّى هى مغربه، بل هى صرف الوجود الّذى لايناسب الوجُود المقيّد بوجه من الوجوه بل الوجُودات المقيّدات المفيدة اثمارها و ازهارها واغصانها. و هذه الشّجرة كما انّها ليست شرقية ولاغربيّة بالمعنى المذكور، كذلك ليست شرقية ولاغربيّة بمعنى اخر و هُو انّها شجرة يصل فيضها الى الكّل فكانّها كائنة فى وسط العالم بحيث يصل نفعها الى الكلّ والكلّ بالنّسبة اليها على السّوآء. لاانّها كائنة في شرق العالم اوغربه حتّى يكون نسبة فيضها بالنّسبة الى اجزاء العالم مختلفة. يكادزيت هذه الشّجرة اى النّور الفآئض من حضرة نورالانوار يضيئ بنفسه ولو لم تمسسه نارالاجسام نور على نور اى نورالعوالم الثّلثة فى المشبه وانوارالمشكوة والزجّاج والمصباح فى المشّبه به.

و خامسُها:

ان المراد بالمشکوة بدن هذاالعالم الّذی هوالجسم الکلّی، و بالزجاجة قلبه الذّی هو النّفس الکلیة، وبالمصباح روحه الذی هوالرّوح الاعظم، و بالشّجرة مجموع ذلك، لانّ المجموع کالشّجرة المشحونة باثمارالعقول وازهارالنّفوس واغصان الاجرام والعناصر واوراق الموالید والطّبایع. و هذه الشّجرة لیست من بحت عالم الشّرق والارواح ولامن محض عالم الغرب والاجسام بل هی عبارة عن مجموعها والمجموع غیرالاجزاء والمراد بالزّیت فیض الباری المتجلّی علی الکّل و وجه التّشبیه والتّطبیق ظاهر.

وسادسُها:

انّ المراد بالمشکوة بدنُ الانسان الذی هو العالم الصّغیر. وبالزّجاجة قلبه، وبالمصباح روحه، و بالشّجرة مجمُوعه المشتمل علی اثمارالقوی و ازهارالحواس و اغصان الاعضاء. و توضیح التّشبیه ظاهر. و فی هذاالمعنی قیل:

نظرت بنورالله اول نظرة — فغبت عن الاکوان و ارتفع اللبس
و مازال قلبی لائذاً بحبالکم — و حضرتکم حتی فنت فیکم النّفس
و زیتونة الفکر الصّحیح اصُولها — مبارکة اوراقها الصّدق والقدس
فروحی زیتی [و قلبی] زجاجتی — و عقلی مصباحی و مشکوتی الحسّ
فصاربکم لیلی نهاراً و ظلمتی — ضیآء ولاحت من ضیائکم الشمس

وسابعُها:

انّ المراد بنُوره القرآن. فشبّهه بالمصباح و شبّه قلب المؤمن بالزّجاجة وصدره بالمشکوة. فالمراد انّ مثل القرآن فی قلب المؤمن الکائن فی صدره کمثل مصباح فی زجاجة کائنة فی المشکوة والزّجاجة اعنی قلب المؤمن کانّها کوکب دُریّ و هذاالمصباح یتوقّد من الشجرة المبارکة المحمّدیة صلی الله علیه و آله، التی لیست مخصُوصة بشرق عالم الارواح و لا بغرب عالم الاجسام بل هی جامعة بین النشّأتین ویکاد زیت هذه الشّجرة، اعنی الفیض الالهی المنبعث عنها، یضیئ ولو لم تمسسه نارالجهل و نارفتنة المخالفین.

فی دُعآء العَرفَة لسَّیدالشهّدآءِ علیه السّلام:

اِلٰهی تَقَدَّسَ رِضاكَ اَنْ یَکُونَ لَهُ عِلَّةٌ مِنْكَ فَکَیْفَ یَکُونُ لَهُ عِلَّةٌ مِنّی. و فیه ایضاً: یا مَن اسْتَویٰ

بَرحْمانِيّتَه فَصارالْعَرشُ غَيْباً [عيناً] فى ذاتِه فَحَققّت [محقت] الاثارَ بالأثار وَمَحْوت الاغيارَ بِمُحيطاتِ افلاكِ الاَنْوار.

اقُول: الظاهر انّ معنى الفقرة الاوُلى انّه تنزه رضاك من عبادك ان يكون له باعث ناش من ذاتك كالاستكمال وايصال النّفع ومثلهما حتّى يُستند رضاك عنهم اليه و تكون مُحتاجاً فى رضاك عنهُم اليه. فكيف يكون لرضاك عنهم سببٌ صادرٌ منهم، بل رضاك عنهم ناش من محض ذاتك المقدّسة الّتى هى الفيّاض المطلق والجواد على الاطلاق من دوُن قصدٍ زائدٍ على ذاته. فعلّة الرّضا انّما هو ذاتك لامانشأ من ذاتك. و يؤيّد هذاالتّفسير الفقرة التّى بعدها وهى قوله عليه السّلام: «اِلٰهى اَنْتَ الْغَنِىُّ بِذاتِكَ اَنْ يَصِلَ اِلَيْكَ النَّفعُ مِنْكَ فَكَيف لاتَكُونُ غَنّياً مِنّى». والغرض انّ اعمال العباد لايصلح لان يكون سبباً لرضاه سُبحانه. اذكل مافعله العبد من الطّاعات لايقابل نعمة من نعمه، وهو مع غاية بذل جهده في الشّكر والطّاعة مقصّر لم يأت بما يصلح لان يرضاه تعالى، فلايصلح شئ لان يكون سبباً لرضاه الاّ ذاته الفيّاض على الكلّ بلاعوض و غرض.

و امّا الفقرَة الثّانية:

فقوله عليه السلام «غيباً» فى بعض النّسخ بالغين المعجمة والباء الموحدة بعدالياء و فى بعضها بالعين المُهملة والنّون بعد الياء [عيناً] وعلى الاوّل يمكن ان يكون المراد انّه استولى برحمانيّته اى برحمته الشّامِلة العَامة على جميع المخلوقات، بان اوجدهُم وهيّألهم مايحتاجُون اليه فى الدّارين. فصار كلّهم مغمورين فى احسانه و امتنانه بحيث لايرى فيهم الاّجوده واحسانه و حينئذٍ فالمراد بالعرش ماسوٰاه سبحانه من جميع المخلوقات. والمراد بالغيبوبة فى ذاته انغمارهم فى فيوضاته التّى هى من رشحات ذاته. ويمكن ان يكون انّ المراد انّه تعالى تجلّى على الكلّ لتجلّى العام الرّحمانى فظهر و غلب نوُرُ وجوده على الكلّ واحاط بها بحيث صار الكلّ مستقرّا مضمحلا فى لمعات ذاته و تجلّيات صفاته. وعلى الثّانى لعلّ المراد بعد حمل العرش على جميع ماسوى الله انه استولى برحمته العامة فاوجد الكلّ فصار الكلّ بعد ايجاده معايناً مشاهداً لذاته تعالى بالعلم الحضُوريّ التّفصيلى. وعلى هذا يكون لفظة «فى» بمعنى «اللاّم». ويمكن ان يكون الضّمير فى ذاته راجعاً الى العرش اى صارالعرش مشاهداً فى وجوده و هويّته، اوالمرادانه تعالى استولى على ايجادالكلّ برحمته الكاملة فصارالنّظام الكّلى قبل ايجاده مرتسما فى ذاته بالعلم الحصولى اوحاضراً لديه بالاجمالى الحضورى ثم اوجده فى الخارج.

و امّا الفقرة الثالثة:

فاوّله فی بعض النّسخ «محقت» من المحق وفی بعضها «فحقّقت» من التّحقیق. فالحق علی الاّول انّك تزیل بعض الاثار ببعضها کمایزیل برودة الهواء بحرارة الشّمس واثر السّم باثر التّریاق والظّلمة باثر النّور واثر الکفر باثر الاسلام، کازالة الاثر الفرعونی بالاثر الموسوی وهکذا. وعلی الثّانی انك اثبتت بعض الاثار ببعضها ای ربطت المسبّبات بالاسباب وجعلت بعض اثارك سبباً للبعض و هذا ظاهر.

و **امّا الفقرة الاخیرة**: فیمکن ان یکون المراد بالاغیار اهل الکفر والجُحود، والانوار حملة الوحی الّذین ینوّرون الارض واهلها بعلومهم النّورانیة. و«الافلاك» ان کان معرّفا باللاّم کمافی اکثر النّسخ فالانوار عطف بیان له. والمعنی انّك محوت وازلت اهل الکفر والجحُود بالانبیآء. ووجه تشبیههم بالانوار ظاهر. وبالافلاك لشدّة ظهورهم وکثرة اثارهم واحاطتهم بما سواهم من ابناء النّوع. و بذلك یظهر انّ الافلاك لوکان مضافاً الی الانوار فالاضافة من قبیل لجین المآء ویکون المراد انّ اهل الوحی فی دفع أهل الکفر و احاطتهم بهم کالافلاك المحُیطة بغیرها.

فی بعض الادعیة:

«اِلهی عادَتُك الاِحسانُ وَعادَتی الاِساَئةُ فَلاتُغیِّر عادَتك بِتَغییرِ عادَتی». ای فلاتغیّر عادتك بان تترك الاحسان و تؤدبّنی بالعقوبات حتّی تغیّر بذلك عادتی نظرا الی انّه لو رأیت انّك تؤدّبنی بالعقوبات و تعذّبنی بالاسآئة واقتراف المعاصی اترك الاسآءة لذلك.

تفسیر آیهٔ «لاتَاخُذُهُ سِنةٌ ولانومٌ»:

قال الله تعالی: «لاتَاخُذُهُ سِنَةٌ وَلانَومٌ». اگر گفته شود که سِنَةٌ نعاس است ــ یعنی فتوری که مقدّمهٔ نوم باشد ــ وشکی نیست که نفی نعاس مُستلزم نفی نوم است، پس بعد از نفی نعاس چه فایده است در نفی نوم؟ بعضی درجواب گفته اند که: چون در وجود و تحقّق نوم ترتّب است بر نعاس یعنی تحقّق نوم بدُون نعاس نمی شود و اوّل باید نعاس مُتحقّق شود و بعد از آن نوم، لهذا نفی نیز به نحو وجود در خارج تحقّق گرفته. واِلی هذا اشار بعض المفسّرین حیث قال: تقدیم السّنة علی النّوم مع انّ القیاس فی النّفی التّرقّی مِن الأعلی الی الأسفل بعکس الاثبات لتقدّم السّنة علی النّوم طبعاً. واظهر آن است که حق تعالی در این آیه از راه تاکید نوم را دومرتبه نفی نموده، اوّل در ضمن نفی سنة، زیرا که نفی سنة مُستلزم نفی نوم است؛ و بعد از آن این ضمنی را صریح نیز نفی فرموده. پس این نفی صریح تاکید نفیِ ضمنی است و اگر برعکس می بود ــ یعنی اوّل نوم را نفی می نمود وبعد از آن سنة را ــ نفی نوم ضمناً و صریحاً مستفاد نمی شد. کذا قال التّفتازانی فی **الکشف**. و

قیل المراد نفی هذه الحالة المرکّبة التّی تعتری الحیوان، وحاصل ذلک ان یراد من مجموع النّوم والسّنة الحالة الواحدة المُمتّدة التّی مبدئها اوّل استرخآء الاعضاء الدّماغ وحینئذٍ لاتقدیم لکلمة علی اخری بل الکلّ کلمة واحدة من قبیل «الرّمان حلوٌ حامض» ای مزّ وانت خبیرٌ بان توسّط کلمة «لا» یساعد هذا التّوجیه.

تفسیر آیهٔ یَتَفَیّؤُ ظِلالُهُ عَنِ الْیَمینِ وَالشّمائِلِ (النحل، ۴۸).

قال الله تعالی: «یَتَفَیّوءُ ظِلالُهُ عَنِ الْیَمینِ وَالشَّمآئِلِ». ان قیل ماالنّکتة فی ایراد لفظ الیمین بصیغة الافراد ولف الشّمائل بصیغة الجمع؟ قلنا: بعدالتنبّیه علی انّ المراد بالیمین طرف الجنوب والشّمائل طرف الشّمال اذالمُعتبر عندالجمهور فی کون الجهات یمیناً وشمالاً انما هو بالنسبة الی التّوجه الی المشرق. ولاریب انّ المتّوجه الی المشرق یکون الجنوب علی یمینه والشّمال علی یساره، انه لاریب فی ان الاظلال الواقعة فی الرّبع المسکون اکثرها علی شمال الشّواخص کما لایخفی وجهه. فهذه الاکثریة صارت باعثة لایراد لفظ الشّمائل بالجمع والیمین بالافراد.

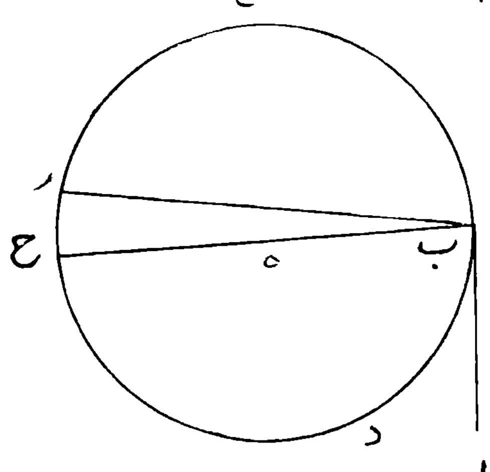
فی بعض الادعیة الصّادقیة:

«اَللّهُمّ متِعْنی بِسَمْعی وَ بَصَری وَ اجْعَلْهُمَاالْوارِثَینِ مِنی». کأن المراد ابق سمعی و بَصَری صحیحین سالمین الی ان اُموت حتّی یکونا اخرمایبقی منی فیکونا بمنزلة الوارث منّی. ویمکن ان یکون الغرض منه ارادة بقائهما و قوتهما عنداکبر وانحلال القوی النّفسانیة فیکونا وارثین من سایرالقوی و باقیین بعدها او طلب اعمال السّمع والبصر فیما خلقا لاجله حتّی یحصل لهُما الالتذاذ والتّمتع بعدالموت ویکونا کالوارث، اذالوارث من ینتقل الیه شئ یتمتع به. وقیل الانسان انّما یبلغ فی الکمال والقُرب من الله المتعال حدّاً یتصّرف بسمعه وبصره فی هذاالعالم بعدما ارتحل منه و انخرط فی الملأ الا علی کما اخبر ائمتّنا علیهم السلام عن انفسهم بذلک. و علی هذا فلایبعدان یکون المرادطلب ذلک الکمال وهذه الکلمة مروّیة عن النّبی، صلّی الله علیه وآله، ایضاً حیث قال: متعنّی بسمعی وبصری واجعلهما الوارثین منی. وفی روایة واجعله والضمیر حینئذٍ عائد الی کلّ واحد منهما او الی التمتّع.

اشکال هندسی (زاویهٔ حادثه از دائره و خط مماس):

قد برهن اقلیدس فی المقالة الثالثة من کتاب **الاصول** علی انّ الزّاویة الحادثة من الدّآئرة والخطّ المماس لها احدّ من جمیع الزّوایا الحادة المُستقیمة الخطّین، فلامحالة تکون الزّاویة الحادثة من قطرالدّآئرة و مقعّرها اعظم من جمیع الزّوایا الحادة المُستقیمة الخطّین لانّها

تمام الزّاوية الاوُلى من قائمة. اذا الخطّ الخارج من نقطة التّماس الى مركز الدّآئرة وهو قطرها عمود على الخطّ المماس كمابرهن عليه فى المقالة. ويلزم من ذلك انه اذا حرك القطر من طرف المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس، تصير الزّاوية الحادثة من القطر المتحرّك و مقعر الدّائرة اعظم من قائمة من غيران يصير مثل القائمة لان اى قدر يتحرّك يلزم منه ان ينضاف الى الزّاوية الّتى هى اعظم الحواد زاوية مستقيمة الخطين وهى اعظم من الزاوية الحاصلة من الدّائرة والخط المماس الّتى كانت تمام الزّاوية الحاصله من الدّآئرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصّغير بالحركة اعظم من مقدارالكبير من غيران يصير مساوياً له. وهذا هو الطّفرة. مثلا زاوية ا ب د الحادثة من الدّائرة و الخطّ المماسّ لها احدّ من جميع الزّوايا الحادّة المستقيمة الخطين فيكون زاوية د ب ح الحادثة من قطرالدّائرة و مقعرها اعظم الزّوايا الحادة المستقيمة الخطّين لانها تمام اب د من قائمة نظراً الى انّ اب ح قائمة فاذا حّرك قطر ب ح من جانب ه المركزمع ثبات نقطة ب التماس اقل حركة يتصوّر كان يصير ب ح د مثلا لزم ان يصير زاوية ح ب ر اعظم من زاوية اب ح القائمة من غير ان يصل الى القائمة لان زاوية ح ب رلكونها مستقيمة الخطين يكون اعظم من زاوية اب د فاذا كانت زاويةَ اب ح قائمة يكون د ب ر اعظم من قائمة فيلزم الطّفرة و



هو باطل. و **هذا الاشكال** ممّا اورده المُحقق الدّوانى فى انموذجه وقال هو ممّالم يصل الينامن احد من الفضلآء حلّه ثم اجاب عنه بانه قدتحقّق عندالمحققين انّ الزّاوية من الكيفيّات المختّصة بالكمّيات و ليست كمّا بالذّات بل الكمّ بالذّات هوالسطح الّذى هو معروض الزّاوية ولاشّك انّ السّطح الصّغير فى هذه الصّوُرة لايصير اعظم من الكبير الاّ بعد ان يساويه. يعنى انّ السّطح الاصغر الذى هو معروض زاوية دب ح التّى هى اعظم الحواد لايصير اعظم من السّطح الكبير الّذى

هو معروض زاوية اب ح القآئمة الاّ بعدان يصير مثله فلايصير سطح د ب ح الاصغر من سطح اب ح مثل سطح دب ر الاعظم من اب ح الاّ بعدان يصير مثل اب ح و امّا الزّاوية القائمة فكيفية مخصوصة لايُوجد فى هذه الحركة كما انه لايوُجد فى الحركة من بعض الكيفيّات بعض الوسايط. مثلا لايُوجد الصّفرة فى الحركة الفستقّية الى السّواد اوالبياض وفى الطّعُوم لايوجد المرارة فى الحركة من الحمُوضة الى الحلاوة. والحاصل انّ الطّفرة انما تلزم لوكان المقدارالاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان يساويه و المقدار هو السّطح و هو لايزيد على السّطح الاعظم منه الا بعدان يساويه. و امّا الزّاوية فليست مقداراً بالذّات بل هى من الكيفيّات العارضة للّسطح ولايلزم تحقق جميع الكيفيّات فى جميع الحركات الكيفيّة. ولايخفى ما فى هذه الجواب من الفساد، امّا اوّلاً فلأنّ حقيقة الزّاوية هو السّطح كما صَرّح به الشّيخ فى موضعين من **الشّفاء** و المحقّق الطّوُسى فى **التّذكرة** و العلاّمة الشّيرازى فى **التّحفة** و **النهاية** وغيرهم من المحقّقين، و انّما يتّصف الهيئة العارضة للّسطح المحاط بخطّين ملتقيين عند نقطة بالزّاوية بتبعيّته يعمّ الزّاوية، هذاالسّطح من حيث امتداده العرضى دون الطّولى كما قرّرنا وجهه وبيّناه مفصّلا فى كتاب **المُستقصى**. و امّا ثانيا فلأنّ حاصل ماذكره انّ سطح د ب ح المعروض لاعظم الحواد يصير مثل سطح ا ب ح المعروُض للقائمة، و مع ذلك لايعرض له الزّاوية القآئمة وهذالا محصّل له او بعد صيرورة سطح محاط بخطين مثل سطح اخر محاط بخطّين ايضاً لامعنى لكون احدهما معروضاً للزّاوية القآئمة دون الآخر. فإن قيل: انّ الزّاوية اذا كانت من الكيفيّات اى كانت هيئته عارضة للّسطح بسبب احاطة الخّطين به، فنقول: الهيئة الّتى يعبّر عنها بالقائمة لايمكن ان يُوجد بين الخطّ المستقيم والمنحنى اصلا، فاذا فرض انّ الزّاوية الحادة التّى بين القطر والمحيط تصير منفرجة عند تحرك القطر بدون ان تصير قائمة لايلزم الطّفرة المحالة لانّ الكيفيّة التّى يعبر عنها بالقائمة ليست فى طريق حركتها حتّى يلزم ان يصل اليها، لما ذكر من انه لايمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحنى مثل هذه الهيئة. وهذا كما يتحرّك الجسم من البياض الى السّواد بدون ان يصل الى لون ليس فى طريق حركته كالفستقيّة مثلا. قلنا: امّا اوّلا فانّا لو سلمنا انّ الزّاوية من مَقولة الكيف فاىّ باعث للحكم بأنّ الهيئة التّى يعبّر عنها بالقائمة لايمكن ان يوُجد بين الخطّ المستقيم والمنحنى مع الاعتراف بانّ الهيئة التّى يعبّر عنها بالحادة اوالمنفرجة يوُجد بينهما؟ وايّ دليل اقتضى هذه التّفرقة و مجرّد الحكم بهما من دون دلالة محض التّحكم؟ و امّا ثانياً فعلى فرض كونها من مقولة الكيف يكون من الكيفيّات المختصّة بالكمّيات ولذا يتصف دائما ولو بالعرض بالصغر و العظم والتّضيّق والانفراج التّى هى من خواصّ الكمّ و على هذالاينفع الجواب المذكور مطلقاً اذننقل الكلام الى معروض الهيئة المعبّر عنها بالقائمة و نقول: ان معروض الحادة اصغر من

معروض القائمة الاصغر من معروض المنفرجة فاذا صارت الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة يلزم ان يصير معروض الحادة ايضاً معروض المنفرجة بدون ان يصير معروض القائمة فيلزم ان يصير المقدار الصّغير كبيراً بدون ان يصل الى المقدار الذّى فى البين كان يصير الذّراع ذراعين من دون ان يصير ذراعاً و نصفاً فيلزم الطّفرة. و بتقرير اخر نقول: لاريب فى انّ سطح الزّاوية الّتى بين المُحيط والقطر اصغر من سَطح الزّاوية التّى بين القطر والعمودالمذكور لانّه جزئه ولاريب ايضاً فى انّه اذا تحرّك القطر الى خلاف جهة الزّاوية يتحرك عموُده ايضاً الى سمت حركته لو فرض بقاء عموديّته ولا بدّ ان يقع العمود بادَنى حركة فى داخل الدّائرة لاستحالة ان يقع خطّ مستقيم بين العمودالمفروض اوّلا و بين المحيط بالبرهان المذكور. و على هذا يكون سطح الزّاوية القائمة الّتى بين هذاالعمودالواقع فى داخل الدّائرة و بين القطر المتحرك اصغر من سطح الزّاوية الّتى بين المحيط وهذاالقطر لكونه جزئه ايضاً بالبديهة فيلزم ان يصير الجزءالذى هو سطح الزّاوية الّتى بين المحيط والقطر الغير المتحرّك كلّا وهو سطح الزّاوية الّتى بين المحيط والقطر المتحرّك من دون ان يصير ما هو اعظم منه وجزء لهذا الكّل اعنى السّطح الزاويّة التى بين العموُد و القطر اى الزّاوية القائمة فيلزم الّطفرة. فان قيل انّ كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة و معروض القائمة اصغر من معروض المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لانّ معروض الزّاوية هو السّطح بشرط عدم تعيين احد بُعديه اعنى جهة الطّول و لذا كلّما انقسم السّطح من جهة ذلك البعد لا ينقسم الزّاوية بل تكون باقية بحالها وصغر السّطح وكبره لا يتعيّن الّا بعدتعيين بعديه لانهما باعتبار المسامحة وهى انّما يكون بعد تعيين البُعدين. قلنا: تعيين احدبعديه يكفى فيما نحن فيه، او يمكن المقايسة بين السّطحين باعتبار احدالبُعدين. و على هذا نقول معروض الزّاوية الّتى بين المحيط والقطر باعتبار بُعده المعيّن المتجّدد بالضّلعين اعنى بعده العرضى اضيق من معروض الزّاوية بين القطر والعمود بهذاالاعتبار ايضاً واذا تحرك يصير اوسع بذلك الاعتبار منه بهذاالاعتبار ايضاً من دون ان يصير مثله فى البين. فان قيل: عدم تعيين احد بعدى السّطح الّذى هر معروض الزّاوية يُوجب عدم تعيّن بعده الاخر ايضاً. و بيانه انّ سطح الزّاوية لما لم يكن له تعيّن فى جهة الطّول بل كلّما تحقق سطح ما فى هذه الجهة كانت الزاوية باقية بحالها ولا يتغيّر الزّاوية بوجه بزيادة السّطح و نُقصانه فى هذه الجهة فلايمكن ان يقال عرض الزّاوية الفلانية اعنى انفراجها بقدر شبر اوذراع مثلا لانّ ما عيّن من الانفراج يمكن ان يعيّن تحته اوفوقه قدرانقص اوازيد منه لان سطحاً اخر يمكن ان يتحقّق تحته اوفوقه و مادام يتحقق سطح ما يتحقّق الزّاوية و هكذا الى غير النّهاية. فظهر انّه لا يمكن المقايسة بين الزّاويتين بهذا الاعتبار ايضاً على الاطلاق. نعم لو كان الانفراج فى الزّاوية فى جميع المواضع بقدر واحد لامكن ان يقال عرض الزّاوية كذا و ان لم يكن

طولها معيّنا و ليس فليس، قلنا: هذا تشكيك فى مقابلة الضّرورة فانّا نعلم بديهةً انّ للسّطح الّذى هو معروض الزّاوية نوع تعيّن باعتبار وقوعه بين الضّلعين وان قطع النّظر عن بعده الطّوُلى فاذا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذاالاعتبار فان كلّ زاويتين يكون انفراج بين ضلعى احدٰيهما اوسع من الانفراج بين ضلعى الاخرى يحكم بداهة با عظميّة الاولى من الاخرى سواء كان سطحا هما فى الطّول متساويين ام لا. على انّه لو لم يمكن المقايسة باعتبار بعده العرضى لزم ان لايصّح المقايسة بين زاويتين اصلا مع انّا نعلم بالضرورة و بتصريح الكّل انّ المنفرجة اوسع من القائمة و هى من الحادة بل فيما نحن بصدده نعلم انّ الزاوية الّتى بين العمُود والقطر اوسع من التى بين المُحيط والتى يحصل بين المحيط والقطر بعد فرض حركته اوسع من التّى بينهما قبلها. والعجب من بعض الافاضل حيث التزم عدم امكان المقايسة بين الزّاويتين على الاطلاق فقال لاشبهة فى انه لايمكن المقايسة بين سطحيهما على الاطلاق و لا بين انفراجهما ايضاً كذلك و ما ذكرُه من كون زاوية اعظم او اصغر من الاخرى ليس معناه سوى انه اذا فرض تطبيق احدى الضلعين من احدٰيهما على احدهما من الاخر فامّا ان ينطبق الضّلع الاخر من الاولى على الاخرى من الاخرى اويقع خارجاً من الزّاوية اوداخلا فيها فعلى الاّول هما متساويان و على الثّانى الاولى اعظم و اوسع و على الثّالث الثّانية اعظم وظاهر انّ هذه المقايسة انّما تصحّ اذا كان كلّ من الزاويتين مستقيمة الخطين و اما اذا كانت احديٰهما مُستقيمة الخطين والاخرى غير مستقيمة الخّطين بل كان احد ضلعيها مستقيماً والاخر منحنياً كما فيما نحن فيه فلا يتصوّر الصّورة الاولى لاستحالة انطباق المستقيم على المنحنى و ينحصر فى الاخرين فيكون احديهٰما امّا اعظم و اوسع من الاخرى او اصغر واضيق. وبتقرير اخر نقول: معنى المقايسة بينهما انّه اذا اخذ من ضلعيهٰما بقدرواحد ووصل بينهما بخطّ فحينئذٍ امّا مساحتا المثلثين الّذين يحصلان فيهما او مقدارالخطّين الواصلين متساويان او احدهما اعظم والاخر انقص، فعلى الاّول الزّاويتان متساويتان وعلى الثانى الاعظم اعظم والانقص انقص وظاهر انّ هذا ايضاً لايستقيم كليّا فى غير الزّاويتين المُستقيمتين الخطين و غير خفى انّ ارجَاع المقايسة بين الزّاويتين الى المعنى المذكور خلاف اصطلاح القوم لانه مقايسة بين المثلّثين اوبين ضلعيهما لابين الزّاويتين مع انّ هذه المقايسة ايضاً انّما يصح اذا صحّت المقايسة بين الزّاويتين باعتبارالبعدالعرضى اذا مالم يصح ذلك لم يصح التّطبيق بين ضلعى احديهٰما على ضلعى الاخرى و اذا صحّت المقايسة باعتبارالبُعدالعرضى يصح المقايسة بين كلّ زاويتين سوآء كانت كلّ منهما مستقيمة الخطّين او احديهٰما غير مستقيمة الخّطين بل كان احدهما مستقيماً والاخر منحنياً. و قدظهر ممّا ذكر ان الضّرورة تشهد بانّ القائمة التى بين العموُد والقطر الخارج قبل التّحرك كل بالنّسبة الى التى بين المُحيط والقُطر وبعدالتحّرك جزء بالنسبة اليها

فصار الجزء اعظم من الكلّ من غير ان يصير مثلا و هذا هو الطّفرة.

فان قيل: ان جعلت الزّاوية بمعنى الهيئة فالجُزئيّة والكلّية بين الزّاويتين المذكورتين غير مسلّمة ولو سلّم فصيرورة مثل هذا الجزء كلّا بدون ان يصير مثل الكلّ ممّا لا محذور فيه اذ ليست الجزئية والكلّية مقداريّة حتّى يكون ذلك فيهما محالا و ان جعلت بمعنى السّطح فان اخذته مطلقاً فلا يمكن الحكم فيه بالجّزئية والكلّية لما عرفت وان اخذته معيّنا فلا يصير مقدار معيّن فيما نحن فيه من خطّ او سطح يكون اصغر و اقصر من اخر وجزء منه اعظم و اطول و كلا بالنّسبة اليه عند الحركة بدون ان يصير مثلا. قُلنا: جميع ذلك تشكيك فى مقابل الضّرورة فانّ الزّاوية بايّ معنى اخذ من المعانى المذكورة يتحقق فيها الكلّية والجُزئيّة ويلزم المحذور المذكور. على انّا اذا اخذنا من الخطّ المماس للمحيط العمود على القطر شبراً مثلا و وصلنا بينه و بين المركز لحصل مثلث قائم الزّاوية ولا شكّ انّ لسطحه مقداراً معيّناً بعضُه خارج الدائرة و بعضُه داخلها وهذا القدر الدّاخل الّذى بين المحيط والقطر و بعض الخطّ الواصل المذكور لابدان يصل بعد حركة القطر الى القدر المجموع لانّه يزيد بالتّدريج شيئا فشيئاً و لابدان ينتهى بالاخرة الى ذلك القدر الّذى هو مقدار المثلث المفروض سطحاً او خطّا و حينئذ يلزم محذوران: احدهما ان يكون الزّاوية الّتى بين المحيط والخطّ المستقيم الّذى يتوهّم من حركة القطر عند انتهائه الى الموضع الّذى صار عنده المقدار الدّاخل مساويا للمجموع قائمة لانّ سطحها مساوٍ لسطح القائمة و مساوى القائمة قائمة وهو على ماذكر تم محال لعدم تحقق القائمة بين المستقيم والمنحنى. وثانيهما ان يكون القدر المُضاف الى القدر المذكور مساوياً للقدر الخارج الّذى هو مقدار الزّاوية الحادثة من الخطّ المماس والمُحيط بعد التّعين وهو ايضاً محال لانّه يلزم ان يكون الزّاوية الّتى بين القطر وهذا الخطّ المتوهّم مثل الزّاوية الّتى بين الخطّ المماس والمحيط لمساواة سطحها لسطحها بعد التّعين، وقد برهن انّه لازاوية بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزّاوية.

فان قيل: كونُ مساوى القآئمة قائمة على الاطلاق غير مُسلّم بل المسلّم أنّ المنطبق على القآئمة قآئمة، فالزاوية الّتى بقدر القآئمة بعد ماكان ضلعها مساويين لضلعى القآئمة قائمة وحينئذٍ نقول: لايتصوّر المساواة بين الخطّين المستقيمين و بين المستقيم والمنحنى لماتقرر عندهم انّ المستقيم والمنحنى لايمكن بينهما التّساوى لانّ التّساوى فرع الانطباق ولا يمكن انطباقهما الاّ بعد زوال الاستقامة من المستقيم والانحناء عن المنحنى وبعد زوالهما لايبقى الخطان موجُودين لانّهما ليسا من العوارض المفارقة بل من الفصُول المقوّمة. سلّمنا امكان المساواة على ما قيل بنآء على منع مقدّمات دليلهم، لكن لا نسلّم انّه عندما يصير السّطح الّذى بين المحيط والخطّ مساوياً للسّطح الّذى بين الخط المماس والقطر يكون الضّلعان من الزّاويتين

متساويين اولعلّهما يكونان متفاوتين.

قُلنا: هذا ايضاً تشكيك فى مقابلة الضّرورة اذبعدكون زاوية مثل القائمة يكون قائمة البّتة و قد ادعوا الضّرورة فيه وجعلوها من المسلّمات الّتى لاتحتاج الى البرهان ولاحاجة فيه الى الانطباق. وما ذكر من منع تساوى الضّلعين عند تساوى السّطحين مكابرة محضة فلايحتاج دفعه الى بيان. ثم ما ذكره لمنع اطلاق كون مثل القآئمة قائمة يجزى فى الحادة والمنفرجة ايضاً فيلزم ان لايكون مثل الحادة حادة ايضاً على الاطلاق و مثل المنفرجة منفرجة كذلك بل الحادة والمنفرجة التى تكون بين المستقيمين اذكانت مثل الحادّة اوالمنفرجة الّتى كانت ايضاً بين المستقيمين تكون حادة اومنفرجة. امّا اذا كانت احديهما بين مستقيمين والاخرى بين مستقيم و منحن فلايلزم ان يكون حادّة او مُنفرجة بعين ماذُكر، و هذا خلاف ما صرّحوا به و اتّفقوا عليه. على انّه لاشكّ فى انّ الزّاويةالقائمة الّتى بين القُطر والخطّ المماس للمحيط مركّبة من زاويتين احديهما الزّاوية الّتى بين الخطّ المماس والمُحيط الّتى هى اصغر الحواد المستقيمة الخطّين، والاخرى الزّاوية التى بين المُحيط والقطر الّتى هى اعظمها على ما برهن عليه فى الاصول. ولنا ان نفرض عندالقطر زاوية متساوية للزّاوية الاولى بان نفرض عنده مُحيط دائرة متساوية للدائرة الّتى هذاالقطر قطرها، بحيث يكون القطر مماسّاً له من الخارج عُموداً على قطرها. وعند انضياف هذا الزّاوية الى الزّاوية الثّانية يلزم ان يتحقق القائمة بين مُحيطى الدّائرتين لانّ هذاالزّاوية الّتى بين المحيطين ايضاً على هذاالفرض مركّبة من الزّاوية التى هى اصغر الحوادوهى الزّاوية الّتى فرضناها اخيراً والزّاوية الّتى هى اعظمها وهى الزّاوية الباقية التى كانت جزئاً للقائمة. وعلى هذا يظهر الفسادمن وجوه: احدها تحقق القائمة بين المنحنيين، و ثانيها انّه على هذا يظهر انه يمكن فى طريق حركة القطر قائمة فكيف يطفرها القطر ويصير منفرجة بادنى حركة، و ثالثها انّه اذا كانت الـزّاوية الّتى هى اصغر الحواد فى الطّريق لايمكن ان يصل اليها الخطّ بعدالحركة فيلزم ان يتحقّق هذه الزّاوية بين المستقيمين. والدّفع بانّ القائمة المذكورة ليست مركّبة من الزّاويتين المذكورتين بل هى بسيطة لاتركيب فيها من الهيئتين انكار للضّرورة اذالبديهة شاهدةٌ بانه يمكن تقسيم سطحها بنحو يتحقّق هاتان الزّاويتان و يحصل تانك الهيئتان. ولاريب فى انه اذا تحققت هاتان الزّاويتان والهيئتان تحقّقت القائمة و منع ذلك. والقول بانّه حصَلتا بنحو خاص و وضع مخصوص وهو الموضع الذى بين العمود المماس للمُحيط والقطر يحصل القائمة، وامّا بدون ذلك فلايحصل. و ظاهر انّ هذا الموضع ليس بين المُحيطين ممّا لاوقع له. و قدظهر مما ذكران محصل ما وجه به كلام المحقّق انّ الزّاوية القائمة لايتحقّق بين الخطّ المستقيم والخطّ المنحنى بل تحققها انما هو فيما بين المستقيمين وقد عرفت انّ هذا مجرددعوى المخالفة لما صرّح به القوم مع انّك قد عرفت

ان ما ذكر لبيان هذاالدّعوى يجرى فى الحادة والمُنفرجة ايضاً فيلزم ان لايتحقق شئ منهما بين المُستقيم والمنحنى و فساده ظهر من ان يخفى على احد، و قد عرفت ايضاً وجوهاً اخر تدفع هذاالتوجيه. هذا كله مع انّ هذاالتوجيه لايتوقّف على كون الزّاوية كيفاً بل لوكان كما معروضاً للكيف اومجموع العارض والمعروض ايضاً لكان التّوجيه بحاله فهذاالتّوجيه من جانب المحقّق توجيه لايرضيه. و قدظهر بذلك عدم صحّة جواب المحقّق و انّما اطلنا الكلام فى ردّه و ابطاله لاطناب بعض الاعلام الكلام فى تصحيح جواب المحقّق ببعض الوُجوه المذكورة وزعمه انّ ما توهّم ورُوده على المحقّق انّما نشأ من سوء فهم كلامه وعدم تحقيق مرامه، وقد عرفت انّ الامر ليس كذلك. ثمّ بعض المشاهير اورد كلام المحقّق و ردّه بان الكيفيّة المختصة بالكمّيات يتصّف بالمساوات والمقاومة حسب اتّصاف الكمّيات الّتى هى محالّها، نعم لايكون ذلك لها بالذّات فاختلافها بالعظم اومساواتها يستلزم اختلاف كمّيات هى معروضاتها اومساواتها و بالعكس بل هو ذلك بعينه منسوباً اليها بالعرض لعلاقة المقارنة. فكما انّ السّطح الناقص عن الاخر لايزيد عليه بالحركة والتّدريج الّا بعدالمساوات كمااستيقنته، فكذالك الكيفيّة المختّصة به الموصوفة بالمساواة والمقاومة بالعرض والتّبعية لايزيد على كيفيّة اخرى ناقصة عنها الّا بعدالبلوغ الى مساواتها و الكمّية والكيفيّة بالعرض و سبيلهما فى ذلك واحد. ثم اليس السّطح المتوسط بين السّطحين المعروضين لشئ من الحدّة والانفراج هو السّطح المعروض لهيئة القائمة فاذا بلغ السّطح فى الدّائرة الى مساواة سطح القائمة هل يعرى عن احاطة الخطّين الغير المفارقين ايّاه ولايكاد يتوهّم ذوغريزة العقل اصلا فلايعرى عنها البتّة، فيلزم ان يعرضه الهيئة الّتى هى القائمة قطعاً وهو ممتنع هناك. فالذّهاب الى الكيفيّة لايجدى اصلا. على انّ الرّياضيّين جعلوا الزّاوية من مقولة الكم والاشكال انّما هو عليهم و الصّفرة غير متوسطة بين الفستقيّة والسّواد ولاواقعة فى مسلك الانتقال من البياض الى السّواد، فاذاً لذلك الانتقال مسالك شتّى وفى كلّ منهما متوسّطات و فى السّلوك انّما يجب البلوغ الى المتوسّط لاغير فلايقاس عليها حال القآئمة المتوسّط بين الحادّة والمنفرجة. وماذكره من الايرادات قدتقدّم فى تضاعيف كلامنا. ولاريب فى وروده. وما قيل انّ بلوغ سطح زاوية الى سطح الزّاوية الواقعة بين المحيط والقطر اذا وصل الى مساواة سطح القائمة يلزم اين يكون محاطا بالخطّين المستقيمين، وقد عرفت انّه محض المكابرة وظهر ضعفه بحيث لايحتاج الى بيان. ثمّ بعدابطاله لكلام المحقّق بما ذكر اجاب عن الاشكال المذكور اعنى لزوم الطّفرة بما مُحصّله بعدالتّهذيب والتّوضيح انّ الطّفرة انّما هى ترك حدّ من حدود مافيه الحركة ونيل حدّ اخر منها بالحركة التّدريجية من دون بلوغ الى حدّ يتوسّطها، فاذا انضم الى مقدار ما مقدار ايضاً تدريجاً من غير ان ينضّم اليه اولا ما هو اقلّ من ذلك المقدار كانت هناك طفرة. و امّا اذا

فارق الشئ مقدارا و نال مقداراً اخر عظيما لا على سبيل التّدريج فلايلزم ان يكون ذلك من بعدالبلوغ الى ماهو اقلّ منه، فانّه انّما رجع الى انعدام فرد من المقدار وحدوث فرد اخر عظيم من كتم العدم ابتدآء وهو لايُوجب ان يكون ذلك مسبوقا بحدوث ماهو اصغر منه، وبالجُملة يجوزان يكون لشيء مقدار ما كذراع مثلا ثمّ ينعدم عنه ذلك المقدار و يحدث فيه ذراعان دفعة. و ايضاً يجوزان يكون له مقدار كذراع ايضاً فشرع في الحركة وانعدم عنه ذلك المقدار وفي كل آنٍ تعرض من آنات الحركة تعرض له فرد من المقدار من الذّراعين فصاعداً و لايعرض له اصلا الا فرد الّتى بين الذّراع الى الذّراعين كما فيما نحن فيه اذالزّاوية كانت لها مقدار صغير هو مقدارالحادة فشرعت في الحركة وانعدم عنها ذلك المقدار و في كل آنٍ يعرض في اثناء الحركة يعرض مقدار من مقادير المنفرجة ولايعرض لها مقدارالقائمة الّتى هي الواسطة اصلا. نعم اذا كان الشيء متحركا في الكم فلايجوزان يتحرّك مثلا من الذّراع الى الذّراعين من دون ان يعرض له في اثناء تلك الحركة كلّ فرد من المقادير الّتى يعرض بين الّذراع والذّراعين، بل لابدّان يكون بحيث كلّ فرد يعرض من الافراد المذكورة يكون له في آن ولايخفى انّ هذاالجواب ايضاً في غاية الفساد.

امّا اوّلا: فلاّن الظاهر من طريقة الحكمآء انّه لايمكن ان يعدم فرد صغير من المقدار عن جسم و يحصل دفعة فرد عظيم لانّ مذهبهم ان حدوث المقادير و الكيفيات و الاوضاع و نحوها انما هو باعدادالحالة السّابقة للحالة اللاّحقة حذرامن الترّجيح بلا مرجّح كما يقولون انّ الهيولى لايجوز ان يتجرّد عن الصّورة الجسّمية لانّه بعد المقارنة لابدان يحصل لها وضع خاص ومع تجرّدها عن الصّورة الجسميّة لايكون لها عند تجردها وضع خاص يكون مقدار للوضع الحاصل له بعدالمقارنة فيكون حصول هذا الوضع لها ترجيحاً بلا مرجّح، وظاهر انّ المقدار الصّغير ليس معدّا و مرجّحاً للمقدار الكبير، وكذاالحال فيما اذا انعدم مقدار كالّذراع مثلا عن جسم بالحركة وكان له في اثناء الافراد الّتى من الذّراعين فما فوقه فقط كيف ولو جوّزذلك لزم ان يجوزان يكون جسم في مكانٍ خاص فعدم منه ذلك الاين الخاص و حصل له دفعة اين اخر في مكان اخر بعيد عن ذلك المكان الّاول من دُون ان يقطع المسافة التي بينهما اصلا اوكان في بلدة معّينة مثلا فصار متحركّا وحصل له بمجّرد الحركة الايُون التي في اجزاء بلدة اخرى و لايحصل له اين فيما بين البلدتين اصلا.

و **امّا ثانياً**: فلاّنه لوجوّز ذلك المعنى في الّصورتين فلم لايجوز في الحركة ايضاً؟ والفرق تَحكّمٌ. وتوضيحه انّه اذاجوزان يكون لجسم مقدارذراع مثلا وانعدم عنه بسبب شروعه في الحركة وفي كلّ آنٍ يعرض في اثناء الحركة يعرض له المقادير التي فوق الذّراعين ولايوجدله المقادير التّي بين الّذراع الى الّذارعين، *فنقول*: الجسم اذا فرض انّه بلغ في اثناء الحركة الى ذراع مثلا فليجعل هذاالجسم بمنزلة الجسم السّابق الّذى فرضنا انه كان مقدارذراع واذا جازان يكون ذلك

بعد وقوعه فى الحركة انعدم عنه ذلك المقدار وكان له بعد ذلك الافراد التى فوق الذّراعين فيجوُز ان يكون هذا الجسم ايضاً بعد تجاوزه عن هذا الحّد وشروعه في القدر الباقى من الحركة يعرض له الافراد التّى فوق الذّراعين لا الافراد التّى بين الذّراع الى الذّراعين، اذا ظاهر انه لامدخل فى جواز ذلك لان يكون الحالة السابقة الحركة او السّكون او يكون الفرد الحاصل الذّى ينعدم بالحركة حاصلا بالفعل او بالقوة، ودعوى الفرق بين الامرين غير مسموعة اصلا و مخالفة لما يحكم به الوجدان و البديهة.

و امّا ثالثا: فلانّا سلّمنا جواز انعدام المقدار الصّغير و حدوث المقدار العظيم دفعة او فى نفس الزّمان على النحّو الذّى شرحنا و سلّمنا ايضا الفرق بين الحالين و بين الحركة لكن نقول هذا المقدار العظيم لايخلوا امّا اين يكون مُشتملا على المقدار الذّى فى البين اولا، فان لم يكن مشتملا فهو ايضا يصير الطّفرة في الاستحالة، اذا ظاهر انّه اذا كان مقدار صغير ثّم حدث دفعة مقدار وانضّم اليه و صار اعظم ممّا كان فلابدّان يتحقّق المقدار الذّى فى البين ايضاً. مثلا اذا كان ذراع و حدث دفعة مقدار و انضم اليه بحيث صار ذراعين فلابّدان يكون ذراع و نصف ايضاً حاصلا ولافرق بين الدفعة والتدّريج فيما نحن فيه سوى انّ التدّريج يلزم ان يصل الى المقدار الذى فى الواسط سابقا، و فى صورة الدّفعة لايلزم ذلك، و امّا حصول الوسط فضروريّ فى الصّورتين كما لايخفى. و بالجملة ان لم يكن مشتملا يلزم وجود الكّل بدون وجود الجزء و ان كان مشتملا فاين هذه القائمة الكائنة فى الوسط؟ فان كان يقول انّ سطحها متحقق لكن لا بهيئة القائمة فيلزم عليه قوله سابقا في ايراده على المحقق من انّ عند بلوغ السّطح الى مسطح القائمة لايمكن ان يعرى عن احاطة الخّطين و قد ظهر ممّا ذكر انّ محصّل هذا الجواب ان الزّاوية الحادة الواقعة بين المحيط و القطر يزول وينعدم بمجرد تحرّك القطر ويحدث دفعة زاوية منفرجة من دون ان يحصل زاوية قائمة اوينعدم بتحرّكه و يحصل على التدّريج فى الزّمان لادفعة فى انّ افراد المنفرجة من دون ان يحصل قائمة ايضاً. و انت تعلم انّ الثانى لاينفك عن الاّول ايضاً، اذا حُصول افراد المنفرجة تدرجاً بعد انعدام الحّادة يستلزم حصول منفرجة اولا دفعة، فهذا الجواب بشقيّه مخالف لقواعد الحكماء ويوُجب الطّفرة ايضاً وهو ظاهر. فهذا الجواب اضعف من جواب المحقق. وهنا جواب آخر نقل عن بعض المتأخرين هو فى الضّعف والفساد مثلها وهو انّ الطّفرة فى الحركة باعتبار انواع الحركة ينقسم الى اربعة اقسام :الاوّل الطّفرة فى الحركة الاينية، الثّانى الطّفرة فى الحركة الكّمية، الثّالث فى الحركة الوضعية، الرّابع فى الحركة الكيفّية. وظاهر انّ الطّفرة فى الحركة الوضعية هنا مفقودة اذ الحركة الوضعيّة هنا غير متصوّرة اصلا، فالمغالط المدّعى للزوم الطّفرة ان اراد انّه يلزم الطّفرة فى الحركة الايّنية فجوابه انه لاريب فى انّه لم يتحقّق طفرة اينيّة فى حركات نقاط القطر اذكّل نقطة لم

يتحرّك حركة اينيّة لانّ الزّاوية ليست هذه النقاط و كذا لم يتحقّق طفرة اينيّة فى جميع الخطوط اعنى القطر لانّ الزّاوية القائمة الواقعة بين القطر و المُحيط لا يوجد فى طريق الحركة الايّنية لهذا القطر بل هذه الزّاوية فى طريق قوس حدبتها فى جانب الزّاوية الدّاخلة مثل حدبة قوس الدائرة، و لايمكن وقوعها فى طريق الحركة القطر المستقيم، كما انّ الطّفرة لاتقع فى طريق الحركة من الفستقية الى السّواد. و ان ارادانه يلزم الطفرة فى الحركة الكمّية ففيه انّه لم يتحقّق هنا متكمّم متحّرك فى الكمّ، اذا الزّاوية نفس الكم فتزايدها يتزايد فى نفس الكم لايتزايد المتكمّم فى الكّم و حركته فيه. ثّم لو سلّم وجود متحّرك متكمّم هنا فيكون السّطح او الجسم متحركا فى الزّاوية لكن المتحّرك لايكون شخصاً واحداً بل المتحرك يتبدّل فى كلّ آنٍ فلا يوُجد هنا حركة حقيقّية ولاينتقض ذلك بحركة النّمو و الّذبول، لانّ بعضهم لم يدخل اصل النّموّ و الزّبول فى الحركة لاشتراط بقاء الشخّص و الذّات فى الحركة و هنا لم يبق شخص و ذات فلايتحقق حركة، وايضاً عندالاقدمين من الحكماء ينحصر الحركة الكميّة فى التّخلل و التّكاثف و النّمو و الذّبُول، وتبديل الزّاوية لايدخل فى شئ منها. و بالجملة انّما يكون الطّفرة فى الحركة اذا وجد متحّرك واحدٌ شخصىّ يتصّف فى كلّ آنٍ بفرد من افراد مقولة الكم، وهنا قد وجدت متحرّكات غير متناهية يُوجد فى كل آنٍ فرد منها فلا يتحقّق لشئ منها نسبة فى الحركة الكميّة. و ان اراد انه يلزم الطّفرة فى الحركة الكيفّية ففيه كما مرّ انّه لم يوُجدهنا سطح واحدٌ يتحرك فى الكيف بل يحدث فى كلّ آنٍ من حركة القطر سطح غير موجود سابقاً و لاحقاً فلايوُجدهنا حركة كيفّية و لا يلزم طفرة فيها. ووجه الفساد فيه انّ ما ذكره من انّ الاين الذى يكون الزاوية بينه و بين قوس المحيط بقدر القائمة لا يوجد فى طريق حركة كل القطر بين الضّعف اذلو كانت الزّاوية المنفرجة موجودة وهى اعظم من القائمة فلامحالة يجب ان يكون القائمة ايضاً موجودة، اذ وجود الكلّ بدون الجزء محال، فيجب ان يمر القطر عليها لامحالة، و ان تمسّك بانّ القائمة ليست جزء من المنفرجة لكون الزّاوية من مقولة الكيف، فيرجع الى جواب المحقّق و لايكون شيئاً عليحدة فيرد عليه ما اورد عليه. وايضاً ماذكره من انّه لايُوجد شخص معيّن يتحرك فى الكم يرد عليه انّه لم لايجّوزان يفرض جسم كان سطحه الاعلى والاسفل بقدر نصف دائرة مثلا ونفرض انه تخلخل على الجانب الذّى هو طرف القطعة و بمنزلة القطر للّدائرة احد رأسيه ثابت و الاخر متحرك، فالجسم المذكور هو الشخّص المعّين الذّى يتحرّك فى الكم، فيجرى الشبّهة فيه. واذظهر ضعف هذه الاجوبة الثلاثة وفسادها، فا فاعلم انّ الحّق عندى فى الجواب عن هذا الاشكال انّ مرادهم ممّا ذكرُوه و اثبتوه من انّ الزّاوية الحادثة من الدّائرة و الخطّ المماس لها اصغر من كلّ حادة مستقيمة الخطين، انّ تلك الزّاوية اصغر من كلّ حادة مستقيمة الخطّين حاصلة فى الخارج بحيث يحسّ بها لا من كلّ حادّة مستقيمة الخطين

فى الواقع وان لم يحّس بها، فانه لاريب انّ احدالحواد المستقيمة قابلة للقسمة عرضاً، غاية الامر انّ قبولها القسمة انمّا هو فى الوهم دون الخارج، فبعضها ايضاً زاوية حادة وان لم يكن محسوسة فى الخارج، وعلى هذا فزاوية د ب ح التّى هى اعظم الحواد بعد تحرّك قطر ب ح من جانب المركز فيصير مثل القائمة اوّلا ثم يصير اعظم منها الا ان صيرورتها مثل القائمة قبل ان يصير الانفصال بين خطى ب ح ب المستقيمين محسوساً خارجيا، اوبعد هذا الصّيرورة يتحقّق فى الخارج زاوية حادة بين مستقيمين ويكون اعظم من الزّاوية الحادثة من الدّائرة والخّط المماس لها، فيكون اعظم الحواد بانضمامها اعظم من القائمة فوصُولها الى القائمة بعد تحّرك القطر قدراً يتحقّق الانفصال فى التوهمّ ويتحقق زاوية واقعيّة بين مستقيمين مساوية للّزاوية الحادثة من الدّائرة والخّط المماس لها، وان لم يتحقّق الانفصال فى الخارج، ولم يحصل زاوية خارجية محسُوسة بين خطين مستقيمين، والحاصل ان الزّوايا الفعلية لايحدث بمجّرد الحركة اذاتحرك الجسم حركة مقداريّة وكذا الخطوط والسّطوُح بل الكّل بالقوة فى اثناء الحركة، وانّما يحدث بالفعل اذا انتهت الحركة الى حدّ يمكن التميز بالفعل ففيما نحن فيه اذا تبّدل السطّوح بالحركة حتى انتهت الحركة الى شكل يحدث فيه زاوية مستقيمة الخّطين فقيل ذلك حصلت بالقوة زاوية اصغر من ذلك مساوية للّزاوية الحادثة من احاطة الدائرة والخط المماس، فيمكن ان يفصل من الزّاوية الحادثة المستقيمة الخطين زاوية مساوية للّزاوية المذكورة، فاذا انضافت الى الزّاوية الحادثة من مقعر الدّائرة وقطرها حصلت زاوية قائمة. وبهذا الجواب يندفع شُبهة اخرى فى هذا المقام وهى انّ الخط العمود الخارج من الدّائرة يقع بادنى حركة فى داخل الدائرة ولاريب فى انّ هذا الخطّ المماس كّل نقطة فرضت[١] فيه سوى نقطة التّماس يكون بينه وبين المحيط فاصلة ذات مقدار ضرورة اذ لايمكن ان يقع التماس بينه وبين المحيط بازيد من نقطة فيكون كلّ نقطة غير نقطة التّماس منفصلا عن المحيط والفصل لايمكن ان يكون بقدر الجزء الذّى لايتجزى لاستحالته، فيكون ذامقدار بالضرّورة. وظاهر ان قطع المقدار لايكوُن الاّ فى زمان، ففى اثناء ذلك الزّمان لابّد ان يكون الخطّ المذكور عند حركته الى جانب المحيط مع اثبات نقطة تماسه فى اثناء تلك المسافة التّى هى خارج الدّائرة، فيلزم ان يتحقق خط بين الخّط المماس ومحيط الدّائرة وهو خلاف ما حكم به البرهان فيلزم الطّفرة. والقول بان الخط المذكور يطفر المسافة المذكورة من دوُن ان يقطعها حتّى يكون فى اثناء زمان (قطعها) فى اثناء المسافة فيلزم امّا الطفرة اوخلاف ما اقتضى البرهان من كون الزّاوية المفروضة احد الحواد، ووجه الاندفاع بناءً على الجواب الذّى ذكرناه انّ مرادهم ممّا ذكروه واثبتوه من انّ هذه الزّاوية هى احدّ الحواد كمامر انّها احدّ من كل حادّة مُستقيمة الخطين حاصلة بالفعل بحيث يحّس بها، وما ذكر فى الشّبهة من امكان تحقّق خطّ بين الخط

المماس و محیط الدائرة انّما هو بالقوّة لا بالفعل فلا یکون منافیاً و مناقضاً لما ذکروُه و بیّنوه، و من غفل عن هذا الجواب واجاب باحد من الوجوه الثّلثة المزیّفة قد تکلّف فی دفع هذه الشّبهة ایضاً بتکلّفات و تمحّلات لایقبلها الذّهن المستقیم.

مُعمّا به اسم غیاث:

تصحیف قطر دائره گردد قرین اوج   چون ثور با مُصحّف جوزا کند قران

مراد ازدائره در اینجا لفظ «دائره» است که دویست و بیست باشد، چون نسبت قطر به دایره مُصطلحه درمیان قوم نسبت ثلثی است، یعنی قطر ثلث دائره است و از این جهت چون دایره را به سیصد و شصت قسمت کرده اند و هر قسمی را جزء ودرجه نام نهاده اند، لهذا قطر انراصدوبیست جزء گرفته پس هر گاه این نسبت درمیان قطر ودائره ملحوظة اخذ شود، چون لفظ دائره دویست و ده است، ثلث آن هفتاد است که عین مهمله باشد و تصحیف آن غین معجمه است و مراد از اوج عدد انست که ده باشد که «یاء» است و مراد از ثور رقم آنست که الف باشد و مراد از جوزا رقم آنست که ب است و مصحف آن ثاء مثلثه است، پس چون لفظ غین با یاء و الف و ثاء مثلّثه جمع شود غیاث می شود.

فی بعض الاخبار:

لیس الذّکر من مراسم اللّسان ولا من مناسم القلب، بل هو اوّل فی الذّکر و ثان فی الذّکر. الظّاهر ان المراد من هذا الحدیث انّ الذّکر التّام الحقیقی لیس من وظایف اللسان فقط ولا من وظایف القلب کذلك، بل لابدّان یدخل اوّلا فی الذکر بضم الذّال ای القلب و الخاطر ثم من الذّاکر اعنی اللّسان. و المحصّل انّ الذّکر اللّسانی فقط من دون تذّکر القلب و کذا القلبی فقط من غیر تحرّك اللّسان لیس ذکرا کاملا یترتّب علیه الفائدة المطلوبة من الذّکر، بل الذّکر الحقیقی الّذی یترتّب علیه الفواید الباطنة و الظّاهرة هو ان یکون بالقلب و اللّسان معاً.

حدیث:

روی عن علّی علیه السلام انّه قال: انا اصغر من ربّی بسنتین. الظّاهر انّه علیه السّلام ارادمن سنتین مرتبتین. و المراد من الرّب امارَبّه الحقیقی و هو اللّه سبحانه اوربّه المجازی اعنی مربیّه و هو النبّی صلّی الله علیه واله. فالمراد علی الاوّل انّ جمیع مراتب کمالات الوجود المطلق حاصلة لی سوٰی مرتبتین هما مرتبة الالوهّیة و وجوب الوجود و مرتبة النبّوة. فانا منحط عن مرتبة الله

سُبحانه بمرتبتين هما مرتبة كمال النّبوة ومرتبة كمال الالوهيّة، فلو فرض تحققّهما فيّ مع استحالته لوصلت الى مرتبة اللّه سبحانه. وعلى الثّانى انّى ادنىٰ من النّبى صلى اللّه عليه واله بمرتبتين هما مرتبة النّبوة ومرتبة التربية و التّعليم. و الحاصل انّه عليه السلام اثبت لنفسه القدسيّة مرتبة الولاية المطلقة التّى هى جامعة لجميع مراتب الكمالات سوى مرتبة النّبوة و مرتبة الالوهيّة و وجوب الوجود. و لاريب انّه (ع) كان جامعاً لكل مرتبة وجوديّة و كماليّة سوى هاتين المرتبتين.

فى دعاء عرفة

من **الصّحيفة الكاملة** «تَغَمَّدني فيمَا اطَّلَعْت عَلَيَهِ مِنّى بما يَتَغَمَّدُ بِه الْقَادِرُ علَى اَلْبَطْشِ لَولا حِلْمُهُ وَ اْلاخْذُ بالْجَريرةِ لَوْلا اَناته».

اعلم انّ كلمة لولا وضعت لامتناع الجزاء لوجود الشّرط، فان دخلت على شرط محقق الوقوع افاد انتفاء الجزاء قطعاً لوُجود الشّرط. ولودخلت على شرط مشكوك فيه لاقطع بوجوده افادت انتفاء الجزاء على تقدير وجود الشّرط وعدمه على تقدير عدمه. فقولنازيد يقدر على الضّرب لولا حلمه، لو كان حلمه مشكوكا فيه، يكون منطوقه انه يقدر على الضّرب لولم يكن حليماً ومفهومه انه لايقدر على الضّرب لوكان حليماً بمعنى انّ حلمه يمنعه عن الّضرب. و اذ علمت ذلك نقول: قوله (ع) لولا حلمه ان كان متعلّقا بالقادر كماهو الظّاهر يكون المعنى تغمّدني بعفو يتغمدّ به من يقدر على البطش لولم يكن حليماً ولايقدر على البطش لوكان حليما، بمعنى انّ حلمه يمنعه عن البطش بحيث كانه لايقدر عليه. فانت لكونك حليما فليكن تغمدك تغمّد من لم يقدر على البطش. فمراده (ع) طلب العفو المطلق. وهذا لايدل على عدقدرته على البطش لكونه حليماً، اذالمراد انّ عملك ينبغى ان يكُون مثل عمل من لايقدر على البطش مع الحلم لا انّك ايضاً مع الحلم لاتقدر على البطش. و بما ذكر انّ الشّرط هنا من قبيل الثّانى اعنى غير محقّق الوقوع و ان كان متعلّقا بقوله يتغمّد به، كان المعنى تغمّدنى بالعفو الذّى يتغمّد به القادر على البطش لولم يكن حليماً بان لايكون باعثه على العفو حلمه بل وفور لطفه بالعفو عنه اوعدم اعتنائه به لشدّة حقارته ومهانته وعدم اهليّته الالتفات اليه بالتّعذيب. و حاصله ان عفوك عنّى ينبغى ان يكون مثل عفو من يقدر على البطش و لايكون حليماً ومع ذلك يعفو لكثرة لطفه ورحمته بالمعفو عنه اولعدم اعتنائه به، لامثل عفو من يعفو لحلمه، لانّ ذنُوبى تجاوزت عن حدّ الحلم اولانّ رحمتك اوسع من ان تريد الانتقام منّى فيمنعك عنه حلمك، او انا اذّل و احقر من ان تلتفت اليّ بالانتقام فيمنعك عنه حلمك.

اشكالٌ حكميّ:

وهو انّ الحكماء متّفقون على امتناع الخلأ لذاته ومع ذلك صرّحوا بان الفلك الحاوى يكون مع جوهر عقليّ هو علّة للفلك المحويّ ومتقدّم عليه. ولاريب فى انّ ما مع المتّقدم متقدّم فلزم من تقدّم الحاوى عليه وجود الخلأ. والجواب انّ ما مع المتقدّم بالزّمان متقدّم، و امّا مع التقدّم بالذّات فليس متقدما بالذّات، كما انّ ما مع العّلة ليس بعلّة. و ليس هذا التقدم اى تقدّم العقل على الفلك المحويّ الا بالعّلية و الذات فالافلاك بل الاجسام كلّها بما هى اجسام متكافئة الوجود بلاتقدّم و تاخّر بينها بالّذات. فالعقول العشرة يصدر بعضها عن بعض بالتقّدم الذّاتى ثمّ يصدر عن الجميع الافلاك و العناصر فى مرتبة واحدة، اى يصدر عن كلّ عقل فلك معيّن على النّحو المشهور بين القوم من دون تقدّم لبعضها على بعض. فلكّل عقل سابق تقدّم ذاتى على العقل المتأخّر عنه و للجميع تقدّم ذاتى على الاجسام التّى كلّها فى مرتبة واحدة من دون تقدّم وتأخّر بينهما. فالمراد بكون الفلك الحاوى مع العقل الذّى هو علّة المحوى هو انّ كليهما صادران عن عقل واحد ولايلزم ان يكون صدورهما فى مرتبة واحدة بل صدور العقل يتقدّم بالذّات على صدور الفلك الحاوى. ثّم النّظر الدّقيق يقتضى عدم التفاوت بين تقدم ذاتى واحد و تقدمات ذاتية كثيرة. فتقدّم العقل الاّول على العقل العاشر او على الاجسام كتقدّمه على العقل الثّانى فى انّ ملاك التقّدم هو الذّات وفى انحصار التقّدم فى التقدم فى مرتبة الذّات من دون فرق فيهما بالزّيادة والنقصان فى التقّدم فى الخارج و الزّمان.

حديث:

فى *الكافى* باسْناده عن مولانا الصّادق (ع) قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه واله: لاجلب ولاجنب ولاشغار فى الاسلام». و الشّغار ان يزّوج الرّجل ابنته او اخته ويتزوّج هو ابنة المتّزوج او اخته ولايكون بينهما مهر غير تزويج هذا و هذه و هذا و هذه.

اعْلَم انّ الجَلَب و الجَنَب محركتين يكونان فى شيئين احدهما فى الزّكوة و هو ان لايأتى المصدق القوم فى مياههم لاخذ الصّدقات بل يامرهم بجلب نعمهم اليه او بجنبها اى احضارها. و الثّانى فى السّباق وهو ان يتبع الرّجل فرسه فزجره و يجلب عليه ويصيح حثاله على الجرى، يقال اجلب عليه اذا صاح به و استحثّه و ان يجنب فرساً الى فرسه الذّى سابق عليه، فاذا فتر المركوب تحوّل الى المجنوب يقال جنّبت الدّابة اذقدتها الى جنبك. وقيل الجنب فى الزّكوة هو ان يجنب ربّ المال بماله اى يبعدّه عن موضعه حتى يحتاج العامل الى الابعاد فى اتباعه و طلبه.

مُعّما به اسم يُونس:

اراني فالق الاصباح شمسا　　به لاح البرايا حين لاحا

مراد به شمس يُوح است كه مرادف آن است. ولفظ «باء» در به معنى مع است يعنى يُوح كه با او انس باشد در حينى كه «حاء» يوح و «الفِ» انس لا شود يعنى معدوم شود و چون «حا» از يوح انس زايل شود يونس مى شود.

حديث:

رَوَى الشّيخ (ره) في *التهذيب* باسناده عن ابن محبوب وهو باسناده عن عُمر بن يزيد قال قال ابو عبدالله: اذا خفت الشّهرة فى التكأة فقد يجزيك ان تضع يدك على الارض ولا تضطجع، فاومى باطراف اصابعه من كفّه اليمنى فوضعها على الارض قليلا. و حكى ابو جعفر ذلك.

بيان: المراد من التّكاءة هى الضّجعة على اليمين مستقبل القبلة من دوُن نوم بعد نافلة الفجر ذاكراً للّه، و هى عندنا من السّنن الوكيدة لقوله سبحانه «اَلّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلىٰ جُنُوبِهِمْ» (سورهٔ آل عمران،آيهٔ ۱۹۱). و العامة يستحبون النوم بين صلوة اللّيل والفجر. و لما كانت الضّجعة المذكورة من شعار الشّيعة فاشار الامام (ع) الى انّك اذا كنت فى تقيّة و خفت ان تشتهر بالتّشيع لاجل ايقاع الضّجعة فضع مكان الاضطجاع اطراف اصا بعك من كفّك اليمنى على الارض هكذا. والمستتر فى قول الرّاوى واومى يعُود الى ابى عبدالله والمراد بابى جعفر بن محبوب يعنى انّه حكى الايماء و قوله و حكى ذلك يحتمل ان يكون من كلام صاحب التهذيب و يحتمل كونه من كلام الحسين بن عبيدالله و غيره من الوسايط بين صاحب التّهذيب و بين ابن محبوب كاحمدبن يحيى العطّار او غيره.

بيان آية:

قال اْللّه سُبحانه فى سورة الكهف (آية ۲۲): «سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْماً بِالْغَيْبِ وَ يَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ...»

ان قيل ما الوجه فى تخصيص الجملة الثّالثة بالواو؟ قلنا: الوجه فيه انّ فايدة هذا الواو تأكيد لصوق الصّفة بالموصوف والدّلالة على انّ اتصّافه بها امر ثابت مُستّقر فانّ هذا الواو تدخل على الجملة الواقعة صفة للّنكرة كما تدخل على الجملة الواقعة حالا عن المعرفة، نحو جائنى رَجلٌ ومعه اخر وجائنى زيد ومعه غلامه. فهذه الواويؤذن بان قول الذّين قالوا سبعة وثامنهم كلبهم

قول صادر عن علم لا عن رجم بالغيب و لذا قدّم قوله رجماً بالغيب على هذه الجُملة ولم يذكر بعدها رجماً بالغيب ای رمياً بالخبر الخفی و اتياناً به، نحو وَيَقذِفونَ بِالْغَيْبِ ای ياتون به او وضع الرّجم موضع الظّن. وبالجملة هذه العبارة استعارة وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس شبّه اخراج الكلام عن الذّهن باخراج السهّم عن القوس.

ايضاً: (فی سورة آل عمران):

قال اللّه سبحانه فی سوُرة آلعمران (آية ۱۳):«لَقَدْ كانَ لَكُمْ آيَةٌ فى فِئَتَيْنِ الْتَقَتا فِئَةٌ تُقاتِلُ فى سبيل اللّهِ وَ اُخرىٰ كافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَاْىَ الْعَينِ...».

الفئتان اصحاب الرّسول صلّى اللّه عليه واله ومشركوا مكّة يوم بدر، وقوله تعالى: يرونهم، ای: يری المشركون المُسلمين مثلی المُشركين اومثلی المُسلمين؛ فان قيل هذا مخالف لقوله تعالى فی سورة الانفال (آيهٔ ۴۵): «وَيُقَلِلكُمْ فی اَعْيُنِهِمْ» فانّ القصّة واحدة مع انّ الاية الاولى تفيد انّ اللّه سبحانه اری المسُلمين فی اعين المشركين اكثر ممّا كانوا عليه فی الواقع، و الثانية تدلّ على انه تعالى اريهم اقّل ممّا كانوا عليه فی الواقع، قلنا: انهّم قلّلوا اولاّ فی اعينهم حتّى اجترؤا عليهم فلمّا التحم القتال كثروا فی اعينهم حتّى غلبوا فكان التّقليل و التكّثير فی حالتين مختلفتين.

شعرٌ عرّبی:

مالی اری جلبا سوقا و لست اری سوقا و مالی اری سُوقا و لاجلب

هذا الشعر ممّا عدّ حلّه من المشكلات و الظّاهر ان الجلب فی الموضعين بالجيم لا بالحآء بمعنى المجلُوب و سوقا الاوّل بفتح السين مصدر فعل محذوف و سوقا الثّانی و الثّالث بضم السّين بمعنى المعروف ای الرّواج، و المعنى مالی اری المجلوب يساق سوقا و لااری رواجاً له، و مالی اری الرّواج ولا يُوجد مجلوب. و الغرض انه قديری العلم من العلماء و لايری طالبه بل يكون كاسداً و قد يُوجد طالب العلم و لايُوجد علم مجلوب ای لايُوجد العُلماء

من علم هندسه (تضعيف مكعب):

شمس الدين سهر وردی در *تاريخ الحكماء* و غير او نيز نقل كرده اند كه در زمان افلاطون وبايی پيدا شد و مردم را مذبحی بود به شكل مكعب. ووحی رسيد به يكی از انبياء آن عصر كه تضعيف آن مذبح كنند تا وبا رفع شود. ايشان در پهلوی آن مذبح مثل آن بساختند، و با زياده شد. صورت به آن نبی عرض كردند، وحی آمد كه ايشان مثل آن مذبح در پهلوی مذبح ساخته اند و اين نه تضعيف

مکعب است. پس استعانت از افلاطون کردند گفت: «چون شما را تعرب از هندسه بود حق تعالی شما را به این صورت تنبیه نمود». و گفت: «هر گاه استخراج در میان خطین بر نسبت واحده توانند کرد مقصود حاصل شود».

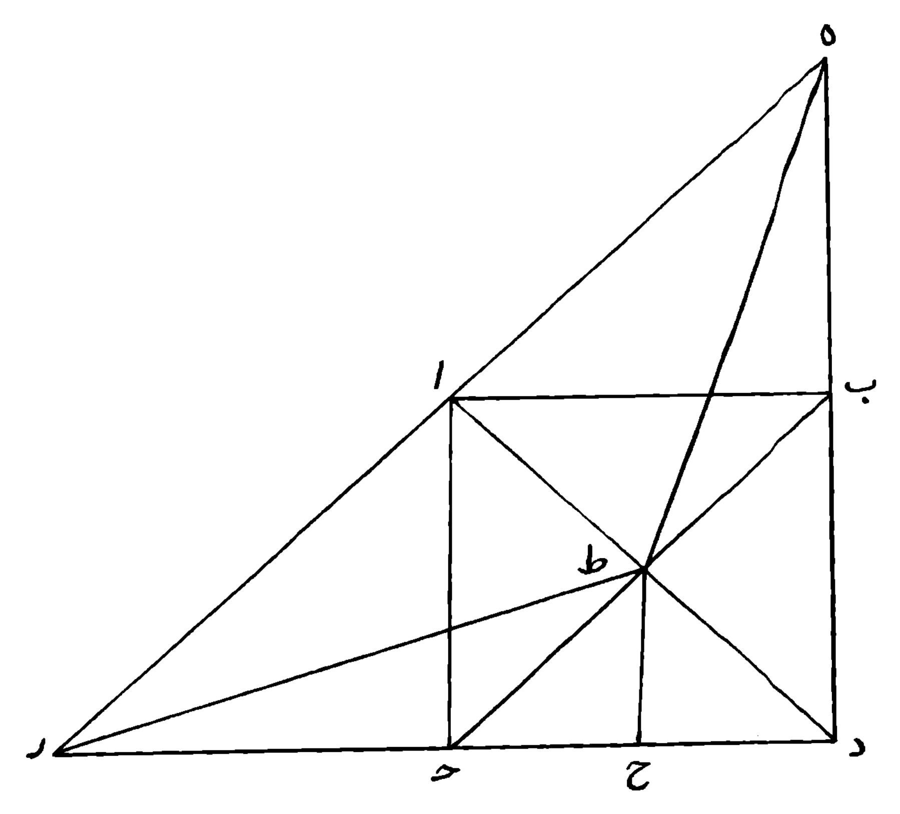
ومخفی نماند که: تضعیف مکعب آن نیست که مثل آنرا بر طول یا بر عمق آن علاوه کنند زیرا که در این صورت بعد از ضمّ مکعّب نخواهد بود بلکه تضعیف آن عبارت است از آنکه مثل آنرا بر سبیل توزیع و مساوات علاوه کنند به اینکه هر یك از ابعاد مکعب ثانی قدری از مثل آنرا بر سبیل توزیع و مساواة به طریق انطباق بیفزایند به حیثیتی که بعد از انضمام مجموع مثل بر مکعبیّت باقی باشد. و این معنی متحقق نمی شود مگر اینکه تحصیل خطّی بشود که هر گاه مکعب ثانی بر آن بنا شود آن مکعب ضعف مکعب او باشد و این خطّ عبارت است از خطّ اوّل از دو خطی که استخراج شده باشد میان دو خط بر نسبت واحده، یعنی نسبت اوّل به ثانی، مثل نسبت ثانی به ثالث و ثالث به رابع باشد که این دو خطّ در نسبت، در وسط دو خطّ اوّل و رابع باشد. مثلا هر گاه خط اول را دو ذرع فرض کنیم و خطّ دوم را چهار ذرع و خطّ سیّم را هشت ذرع و خط چهارم را شانزده ذرع، شکّی نخواهد بود که نسبت خطّ اول یعنی ۲ به خطّ دوم یعنی ۴ چون نسبت دوم یعنی ۴ به سیّم است یعنی ۸ و چون نسبت سیّم است یعنی ۸ به چهارم یعنی ۱۶ که هر یك از نسبت ها نسبت نصفی است، و ۴ و ۱ بر نسبت واحده اند در میان ۲ و ۱۶ و در نسبت در وسط ۲ و ۱۶ اند، زیرا که معنی بر یك نسبت بودن دو خط در میان دو خط دیگر و معنی وسط در نسبت بودن دو خط در میان دو خطّ دیگر آن است که نسبت اول به دوّم چون نسبت دوّم به سیّم و سیّم به چهارم باشد، همچنان که معنی بودن یك خط در میان دو خطّ بر یك نسبت و معنی وسط در نسبت بودن یك خط در میان دو خط آن است که نسبت اول به دوّم چون نسبت دوّم به سیّم باشد. و بالجمله هر گاه دو خط به وصف مذکور استخراج شود دو چهار خطّ حاصل شود که نسبت اوّل به دوّم و چون نسبت دوّم به سیّم و چون سیّم به چهارم باشد و خطّ به قدر طول مذبح موجود باشد و خطّ چهارم ضعف آن باشد، مکعبی که بر خط دوّم بنا شود ضعف مکعبی خواهد بود که بر خطّ اوّل بنا شود یعنی ضعف مذبح موجود خواهد بود که به عرض مکعب موضوع بر خطّ اوّل است، زیرا که همچنان که مذکور شد، چون نسبت اوّل به ثانی مثل نسبت ثانی به ثالث و نسبت ثالث به رابع است، باید بنا بر صدر خامسه اصول نسبت اوّل به رابع چون نسبت اول به دوم باشد مثلثة بالتکریر، یعنی هر گاه نسبت اوّل به دوم سه مرتبه به عنوان اضافه مکرّر شود نسبت اوّل به چهارم حاصل شود همچنان که در مثال مذکور هر گاه نسبت ۲ به ۴ که نصف است سه مرتبه مکرّر شود و بگوییم نصفِ نصف نصف نسبت ثمن حاصل می شود که نسبت ۲ به ۱۶ است و نظر به شکل «لو» از مقالهٔ یازدهم اصول نسبت هر مکعبی به مکعب دیگر مثل نسبت ضلعی است از احدهما به

نظیر آن ضلع از دیگری مثلّثة بالتکّریر، و نسبت خطّ اوّل به ثانی مثلثة بالتکریر همان نسبت اوّل است به رابع و نظر به شکل مذکور باید همین نسبت متحقّق باشد میان دو مکعب که بر خط اوّل و ثانی موضوع باشند، پس نسبت مکعبی که بر خطّ اوّل عمل شده یعنی مذبح بر مکعب موضوع بر خط دوم همان نسبت خط اوّل است به چهارم که عبارت است از نسبت دو خطّ اوّل مثلّثة بالتکّریر. پس چون که مفروض آن است که خط رابع ضعف خطّ اول است، باید که مکعب موضوع بر خط ثانی نیز ضعف مکعب موضوع بر خطّ اوّل باشد.

پس معلوم شد که توقف مطلقا بر خطّ وسط به جهت آن است که چون نسبت به خطّ اوّل به این خطّ وسط که خطّ دوّم است مثلثة بالتکرّیر مساوی است با نسبت خط اوّل وچهارم که مساوی است با نسبت مکعب خطّ اول با مکعب خطّ وسط، پس از این ثابت می شود که هر نسبتی که اوّل به چهارم دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خطّ اول با مکعب موضوع بر خطّ وسط داشته باشد، پس هر گاه خط اوّل نصف خط چهارم باشد ــ همچنان که مفروض است ــ باید مکعب موضوع بر خطّ اوّل نیز نصف مکعب موضوع بر خطّ وسط باشد. و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خطّ اوّل ودوم باشد که هر گاه آن نسبت را مثلثة بالتکرّیر اخذ کنیم نصف یا ضعف حاصل شود، یعنی هر گاه نسبت اوّل را به دوّم مثلّثة بالتکرّیر بگیریم، نصف حاصل شود و هر گاه بر عکس، یعنی نسبت دوم به اوّل را مثلثة بالتکرّیر بگیریم ضعف شود یا مساوی نسبت اوّل به چهارم شود، ومعلوم است که این نسبت بدون کسر نمی شود. پس مثالی که ابتدا فرض شد از فرض کردن خط اول ۲ ذرع ودوّم ۴ ذرع و سیّم ۸ ذرع وچهارم ۱۶ ذرع از قبیل ما نحن فیه نیست زیرا که در مثال مذکور خطّ اوّل ثمن خط چهارم است نه نصف، و ایراد آن مثال به جهت مجرّد تصویر کیفیتِ وسط بودنِ دو خط درمیان خطّ دیگر ومساوی بودن نسبت اوّل به دوّم مثلثة بالتّکریر با نسبت اوّل به چهارم بود، ومثال آن در عدد که از قبیل ما نحن فیه باشد یا متعذّر است یا منجر به کسور کسور کسوری چندمی شود که استخراجِ آن در نهایتِ صعوبت است. و چون این مقدّمات معلوم شد می گوییم از جهت استخراج خطین میان دو خط بر نسبت واحده به برهان هندسی طرق متعدّده است. و از جمله، طریقی است که بعض افاضل ایراد نموده و بیان آن بر سبیل توضیح اینکه خط اب را طول مذبح فرض می کنیم و خط احـ را ضعف آن فرض می کنیم به نحوی که زاویهٔ ب احـ قائمه باشد. تتمیم سطح اب دحـ را می کنیم به نحوی که متوازی الاضلاع باشد به شکل سفید از مقالهٔ اوّل اصول و قطر اد را وصل می کنیم و آن را بر نقطهٔ ط تنصیف می کنیم و اخراج می کنیم دو خط د حـ د ب را به استقامت الی غیر النهّایة. پس کنارهٔ مسّطره بر نقطهٔ ط نهیم و آنرا تحریك کنیم به جانب خطّین مُخرجین به نحوی که ملاقات کند خطّ د ب مخرج را بر نقطهٔ ه، و د ح مخرجِ را بر نقطهٔ وخطین ر

ط ط ه مساوی شوند و حاصل شود در طرف د حـ زیادتی حـ ر و در طرف د ب زیادتی ب ه، و هر چند این مقدمه برهانی نیست لکن اهل علم بسیار چنین می کنند و به برهان هندسی نیز می توان ثابت نمود پس می گوییم اب ب ه ر حـ حـ ا چهار خط متوالی اند بر نسبت واحده یعنی نسبت اب به ب ه چون نسبت ب ه است به ر ح، و چون نسبت ر حـ به حـ ا و دو خط ب ه ر حـ دو خطی است که درمیان خطین اب احـ بر نسبت واحده اخراج نموده ایم و برهان بر این آنکه قطر ب حـ را وصل می کنیم ولا محاله به نقطهٔ ط گذرد، زیرا اگر به نقطه ط نگذرد یا مابین ط و ا یا مابین ط و د واقع می شود و فرض می کنیم که موقع آن که نقطه ك خواهد بود و به هر حال لازم می آید به سبب آنکه زاویهٔ ا قائمه است و جمیع خطوط سطح اب د حـ متوازی اند لهذا به شکل لط از مقالهٔ اصول که هر گاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود و زاویهٔ داخلهٔ حادثه از وقوع آن خط بر آن دو متوازی معادل دو قائمه است جمیع زوایای این سطح قائمه خواهند بود پس به شکل عروس در مثلث اد حـ مربّع قطر اد مساوی دو مربّع اح ح د خواهد بود و همچنین در مثلث ب حـ د مربّع قطر ب حـ مساوی دو مربّع ب د حـ د خواهد بود و چون که ح د مشترك است و خط احـ مساوی خط ب د است به شکل لد از مقالهٔ اول لهذا دو قطر اد ب حـ متساوی خواهند بود پس هر گاه این دو قطر بر نقطه ط ملاقات نکنند و بر نقطه ك ملاقات کنند، فرض می کنیم نقطهٔ ك در ما بین ط و د است و می گوییم در دو مثلث د ك ب، اك حـ دو ضلع ب د، احـ متساویند و زاویهٔ د ب ك مساوی زاویهٔ اح ك و زاویهٔ ح اك مساوی زاویهٔ ك د ب است به شکل لط از مقالهٔ ا که هر گاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود و زاویهٔ متبادله متساویند پس لازم می آید به شکل ششم از مقالهٔ اول اصول که ضلع د ك مساوی ضلع اك باشد و این خلف است زیرا که لازم می آید که د ك که جزو د ط است مساوی اك باشد که اط است با زیادتی، و حال آنکه به فرض د ط و اط متساوی بودند، و همچنین در صورتی که نقطهٔ ك مابین ط و ا واقع شود پس لامحاله دو قطر ب د ا حـ بر نقطهٔ ط ملاقات خواهند کرد. پس از نقطهٔ ط عمود ط ح بر خط حـ د اخراج می کنیم ولامحاله آنرا تنصیف می کند به د ح، ح حـ زیرا که در دو مثلث ط حـ ح، ط د ح دو زاویهٔ ح قائمه اند پس مربّع ط حـ مساوی دو مربع ط ح ح حـ و همچنین مربّع ط د مساوی دو مربّع ط ح ح د خواهد بود و مربع ط ح مشترك است و ط حـ مساوی ط د است به جهت اینکه سه ضلع مثلث ب د حـ مساوی سه ضلع مثلث اد حـ است، پس لامحاله زاویهٔ اد ح مساوی زاویهٔ ب د حـ خواهد بود، پس دو وتر این دو زاویه که ط د ط حـ باشد مساوی خواهند بود. پس هر گاه ط د، ط حـ متساوی باشند باقی می ماند مربّع ح حـ مثل مربّع ح د پس خواهد ح د منصف بر ح پس می گوییم که: سطح د ر که خط است یا زیاده در ر ح که زیاده است با مربّع ح حـ د ح که نصف خط است مثل مربّع ح ر است که نصف است با زیاده به شکل ششم از مقاله دوّم اصول. پس مربع ح ط را مشترك

می سازیم یعنی یك مر تبه بر روی سطح د ر در رح با مر بع حـ د و یك مر تبه بر روی مر بع ح ر متساویین می گذاریم پس سطح د ر دررح با مر بّعین ح حـح ط یعنی با مر بع حـط به شکل عروس مثل مر بّعین ح ر، ح ط یعنی مر بّع ر ط است به شکل مذکور. پس عمود ط ح را بر خطّ د ب اخراج می کنیم و لامحاله آن را تنصیف خواهد کرد به بیان مذکور، و می گوییم سطح د ه که خط است با زیاده در ه ب که زیاده است با مر بّع ح ب که نصف خطّ است مثل مر بّع ح ه است که نصف است با زیاده به شکل مذکور. پس مر بّع ح ط را مشترك می سازیم ویعنی یك مر تبه بر روی سطح د ه ور ه ب با مر بع ح ب ویك مر تبه بر روی ح ه متساویین می گذاریم. پس سطح د ه در ه ب با مر بّعین ح رح ط یعنی با مر بع ب ط به شکل عروس یعنی حـط نظر به فرض تساوی مثل مر بّعین ح ه، ح ط یعنی ط ه است به شکل مذکو ر یعنی ر ط نظر به فرض تساوی پس بعد از اسقاط مشترك سطح د ر دررح مثل سطح د ه دره ب است و به ابدال نسبت ثابت به یو از خامسهٔ اصو ل به علاوهٔ یو از سادسه نسبت د ر به د ه مثل نسبت ه ب به رح است، و نسبت د ر به د ه مثل نسبت ا ب به ب ه است به شکل ۴ از مقالهٔ ۶. پس نسبت ا ب به ب ه مثل نسبت به ه به رحـ است و مثل نسبت رحـ به حـا به ۴ و ۱ مذکور و



هو المطلوب. و بعد از این همچنان که در ابتدا اشاره به آن شد ـــ می گو ییم که به صدر مقالهٔ خامسه نسبت **اب** که خط اوّل است به **حـا** که رابع است چو ن نسبت **اب** اوّل است به **به** ثانی مثلّثة بالتّکر یر و به لو از ۱۱ اصول نسبت مکعب موضو ع بر خط **اب** به مکعب موضو ع بر خط **به** باز مثل نسبت **اب** است به ره مثلّثة بالتّکر یر، پس نسبت مکعبیّن به یکدیگر به عینها مثل نسبت خطین است یعنی خطّ اول و چهارم؛ لیکن مفر وض آن است که نسبت خطین نسبت تضعیف است یعنی خط **اب** نصف **احـ** و **احـ** ضعف آن است. پس باید مکعب **اب** نیز نصف مکعب **به** و مکعب **به** ضعف آن باشد.

پس معلوم شد که تو قف بر خط **به** وسط به جهت آن است که چو ن نسبت خطّ اوّل به این خط وسط مثلثة بالتّکر یر مساوی است با نسبت خط اوّل با خط چهارم و مساوی است با نسبت مکعب خطّ اوّل و مکعب خطّ وسط، پس ازین ثابت می شود که هر نسبتی که خط اوّل به چهارم دارد باید همان نسبت را مکعب موضو ع بر خطّ اول به مکعب، موضو ع بر خط وسط داشته باشد. پس هر گاه خطّ اوّل نصف خط چهارم باشد به فرض باید مکعب موضو ع بر خط اوّل نیز نصف مکعب موضو ع بر خطّ ثانی باشد و هو المطلوب. و چو ن که مکعب آن است که سطوح آن متساوی باشند، پس استخر اج یك خط که طو ل مذبح فر ض شده کافی است زیر ا که هر یك از طو ل و عر ض و عمق مبنی بر این خطّ خو اهد بو د. و از آنچه مذکو ر شد محقق شد که باید نسبتی میان خطّ اوّل و دوّم باشد که هر گاه آن نسبت را مثلثة بالتکر یر بگیر یم نصف یا ضعف شو د یعنی هر گاه نسبت **اب** را به **به** مثلثة بگیر یم نصف شو د و هر گاه بر عکس، یعنی نسبت **به** را به **اب** بگیر یم ضعف شو د و معلوم است که این نسبت بدون کسر نمی شود.

فی بعض الاخبار الصّادقیة:

کلّ شئ فی القر ان او فصاحته بالخیار یختار ماشآء و کلّ شئ فی القر ان فمن لم یجد کذا فعلیه کذا فالاول الخیار. قو له فالاوّل الخیار ای الخیر و الحر یّ بالاختیار ای هو الخیر الّذی یلزم ان یختار و الثانی بدل اضطر اری له.

ایضاً بلغ قبالاً:

قال رسول الله: اعطیت سُو ر الطّو ل مکان التو ریة و اعطیت المئین مکان الانجیل و اعطیت المثانی مکان الزّبو ر و فضلّت بالمفصّل ثمان و ستّو ن سُو رة و هو مُهَیمن علی سایر الکتب فالتو ریة لمو سی و الانجیل لعیسی و الزّبو ر لداود.

اقول المراد بالسّور الطّول كصُرد هی السبّع الاول بعدالفاتحة علی ان یعدّ الانفال و البراٰئة واحدة کماصرّح به جماعة، اوالسّابعة سورة یونس، والمثانی هی السّبع التّی بعدهذه السّبع سُمیّت بها لانّها ثانیتها، واحدها مثنی مثل معان ومعنی وقدیطلق المثانی علی سُور القران کلّها طوالها و قصارها. و امّا المئون فهی من بنی اسرائیل الی سبع سُور سمّیت بهالانّ کلا منها علی نحو من مأة آیة. کذا فی بعض التقّاسیر. و فی القاموس المثانی القرآن اوماثنی منه مرّة بعد مرةٍ او الحمد او البقرة الی البرائة دون الطّول و دون المائین و فوق المفصّل او سورة الحّج و النّمل و القصص والعنکبوت و النور و الانفال و مریم و روم و یسٓ والفرقان و الحجر و الرّعد والسّبا و الملٰئکة و ابراٰهیم وصٓ و محمّد(ص) و لقمان و الصّف و الزُّخرفُ و المؤمن و السّجده و الاحقاف و الجاثیة و الدُّخان و الاخراب.

وقال ابن الاثیر فی *نهایة* فی ذکر الفاتحة: هی السّبع المثانی سمّیت بذلك لانها مثنی فی کلّ صلوة و تعادوقیل المثانی السّور التّی تقصر عن المائین و تزید علی المفصّل کانّ المائین جعلت مبادی و التّی بینها مثانی.

اقول: ما ذکره اولاّ فی تفسیر السّبع المثانی و وجه التّسمیة بعینه مروی عن الصّادق علیه السّلام الاّ انّ القول الخیر اوفق بهذا الحدیث بل المُستفادمنها انّ المثانی ماعدا الثّلث الاخر و کانّه من الالفاظ المشترکة فلاتنافی.

حدیث:

روی فی قُرب الاسناد بسند صحیح عن الُبزنطی قال قلت للّرضا علیه السّلام انّ رجلا سمعنی وانا اقول ان مروان بن مُحمّد لو سئل عنه صاحب القبر لم یکن عنده منه علم فقال الرّجل انّما عنی ابو بکر و عمر فقال قد جَعلهما فی موضع صدق.

اقول: المراد بمروان بن محّمد هو مروان الحمار والمرادمن الخبر ان البزنطی قال للّرضا(ع) انّ رجُلا من العامة یسمع عنی حین کنت اقول انّه لو سئل صاحب القبر اعنی رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله عن سلطنة مروان الحمار، ای لو سئل عنه انّ مروان من جملة بنی امّیة الذین کانوا ینزون المنبر کالقردة ویصل الیه السّلطنة ایضاً لما کان عند النّبی (ص) علم منه ومن سلطنته لانّه لم یکن فی عداد احد و لما قلت هذا الکلام قال الرّجل السّامع عنّی فی نفسه انّ هذا عنی بصاحب القبر ابابکر وعُمر فقال الرّضا(ع) ان هذا الرّجل قدجعل ابابکر وعُمر فی موضع عال ومکان رفیع حیث خصّصهما بانّه لو سُئِلا عن هذه القضیة لم یکن عندهما علم. لاجل انّ المروان لیس فی غرضه اذ یظهر من کلامه انّهما یعلمان کل شئ مع انّهما لم یکونا من اهل العلم بالاشیاء. فهذا الرّجل قد جعلهما فی غیر موضعهما.

فقرة دُعآء:

«اِلٰهی اَكْرِمْنا لِهَوانَ فی بعض الأدعية مِنْ شئتَ مِن خَلْقِك وَلاٰتُهِنّا بِكراٰمَةِ اَحَدٍ مِنْ اَوْلياَئِك».

اقول: بيان معنی هذا الفقرة يتوقف على مقدّمة و هی انه قد ورد فی بعض الاخبار ان اللّٰه سبحانه قد هيّأ لكل عبد من عبيده مقاماً فی الجّنة و مقاماً فی النّار، فمن اساء و صار من اهل الشّقاوة يعطی مقامه فی الجّنة غيره ممّن صار مُستعداً للكرامة، و من دخل فی حزب المتّقين و صار من اهل السّعادة يعطی مقامه فی النّار غيره ممّن صار من اهل الشّقاوة، فاذا عرفت ذلك فمعنی الدعآء اكرمنا لاجل هو ان من شئت من خلقك بان تعطينا مقامه فی الجّنة ای من صار من اهل الشّقاوة و وجب ان تهينه و تعطی مقامه غيره فاعطنا مقامه و اكرمنا بذلك و لاتهنّا لاجل كرامة احدمن اوليآئك بان تريد لاستعداده للكرامة و الاحسان ان تعطيه مقام احدمن اهل الشّقاق فی الجّنة فتعطيه مقامنا فيها، فتهيننا من جهة اكرامه. و لاريب انّه ليس فيه طلب اهانة الغير و جعله من اهل الشّقاوة حتی يقال انّه لايليق بمرتبة الامام بل المراد ان بعض من صار من اهل الشّقاوة لاستعداده و سوء عمله و انت تريد ان تعطی مقامه احداً فاعطنا مقامه حتّ تزيد فی مقاما تنا فی الجّنة.

كلامٌ فقهیٌّ:

فی عبارت بعض المُجتهدين اذا دخل الرّجل بالخُنثی و الخُنثی بالانثی وجب الغسل على الخُنثی دون الرّجل و الانثی.

اقول: و ذلك لانّ الخُنثی ان كان ملحقاً بالرّجل فوطيه بالانثی يُوجب غسله و ان كان ملحقاً بالانثی فلمقاربة الرّجل معه يوجب غسله فعلی التقديرين يجب على الخنثی الغسل، و امّا الرّجل الأنثی فلايجب على احدمنها الغسل امّا على الرّجل فلاحتمال كون الخنثی رجُلا فمقاربة الرّجل الرّجل فی القبل بدون الانزال لايوجب الغسل و امّا على الانثی فلاحتمال كون الخنثی امرأة و مقاربة الامرأة لايوجب الغسل فلتأتی احتمال لعدم وجوب سبب الغسل بالنظر الی كل منهما يسقط الغسل عن كل منهما لاصالة عدم التكليف الی ان يقطع بثبُوته.

حديث:

رُوی فی *العيون* و غيره من كتب الاخبار عن علّی بن مُوسی الرّضا عليه السلام عن ابيه موسی بن جعفر عليه السلام عن ابيه جعفر محّمد عليه السّلام انّ سليمان (ع) لما بلغ وادی النمل و «قاٰلَتْ نَمْلَةٌ يٰا اَيّهُا النَمْلُ ادْخُلُوا مَساٰكِنَكُمْ» (نمل، ۱۸) و طلبه سليمان و تكلّم معها فی ذلك و اجابت فقالت النملة له انت اكبر ام ابوك داود؟ قال سليمان: بل ابی داود، فقالت النملة: فلم زيد فی

حروف اسمك حرف على حروف اسم ابيك داود؟ قال سيلمان: مالى لهذا علم قالت النّملة لان اباك داود داوى جرحه بودّ فسمّى داود و انت سليمان ارجوان تلحق بابيك الحديث.
اقول: الذّى ذكرته النملة يحتمل وجوهاً، **اَلأوّل**: وهو الاظهر ان المعنى ان اباك لما ارتكب ترك الاولى و صار قلبه مجروحاً بذلك فداواه بوُدّاللّه تعالى و محبته فلذا سمّى داوداشتقاقا من الدّواء بالودوانت لما ترتكب ترك الاولى بل انت سليم منه فسميت سليمان فخصوص العّلتين للّتسميتين صارتا علّة لزيادة اسمك على اسم ابيك، ثم لمّا كان كلامها موهماً لكون سُليمان لسلامته افضل من ابيه استدركت ذلك بانّ ما صدر منه لم يصر سبباً لنقصه بل صار سبباً لكمال محبّته و تمام مودّته و ارجُوان تلحق ايضاً بابيك فى ذلك. **الثّانى**: انّ المعنى انّ اصل الاسم كان داواجرحه بودّ وهو اكثر من اسمك و انما صار بكثرة الاستعمال داود ثّم دعاله ارجوان تلحق ايضاً با بيك فى الكمال و الفضل. **الثّالث**: انّ المراد انّ هذا الاسم مُشتمل على سليم و مأخوذ منه و السليم قد يستعمل فى الجريح كاللّذيع تفألاً بصحّته و سلامته و انت سليم من المداواة الّتى حَصَلت لابيك بعد مجروحّيته لترك الاولى، فلهذا سمّيت سليمان. فالحرف الزآئد للّدلالة على وجود الجُرح فكما انّ الجرح زايد فى البدن او النّفس من اصل الخلقة كان فى الاسم حرف زآئد للّدلالة على ذلك. وفيه معنى لطيف وهو انّ هذه الزّيادة فى الاسم الدّالة على الزّيادة فى المسّمى ليست مما يزيدبه الاسم و المسمّى كمالا بل قديكون الزّيادة لغير ذلك. **الرّابع**: مايفهم ممّا عنون الصّدوق (ره) الباب الذّى اورد الخبر فيه به حيث قال: باب العّلة الّتى من اجلها زيد فى حروف اسم سليمان حرف من حروف اسم ابيه داود. فلعله فهم الخبر على انّ المعنى انّك لمّا كنت سليمان اريدان يشتق لك اسم يشتمل على السّلامة و لمّا كان ابوك داود داواجُرعه بالودّ و صار كاملا بذلك ارادالله تعالى ان يكون فى اسمك حرف من حروف اسمه لتلحق به فى الكمال فزيد فيه الالف ومايلزمه لتمام التّركيب وصحّته من النّون فصار سُليمان و الّالكان السّليم كافيا للّدلالة على السّلامتة فلذا زيد حروف اسمك على حروف اسم ابيك. ولو كان فى الخبر من حروف اسم ابيك كما فى بعض النّسخ كان الصق بهٰذا المعنى. و قوله ارجوان تلحق بابيك اى بتلك الزّيادة فيدّل ضمنا و كناية على انّه انّما زيد لذلك و لايخفى بُعده هذا. و قال الثّعلبى فى تفسيره رأيت فى بعض الكتب و ذكر حكاية النملة وسليمان سؤالا وجواباً ثّم قال و فيه فقالت النّملة هل عملت لِمَ سُمّى ابوك داود فقال لاقال لانّه داوى جُرحه بودّ ثّم قال هل تدرى لِمَ سميّت انت سليمان؟ قال لاقالت لانّك سليم و انّما اوتيت مااوتيت لسلامة صدرك و ان لك انّ تلحق بابيك.

شعرٌ منسوب الى اميرالمؤمنين(ع)

عینـــان عینـــان لم یکتبهمـــا قلم و فی کـل عین من العینین عینـان
نـونـان نـونـان لم یکنفهمـا رقم و فی کـلّ نُون من النّـونین نونـان

قول: لم اعثر علی بیان لهذا الشّعر المنسوب الی مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام بخطّ بعض الافاضل المشاهیر و قد افاد بعض الاعلام فی بیان معناه مالایُستفاد منه معنی محّصل. و ما یخطر بالبال فی بیانه هو ان العین اشارة الی الابداع المعبر عنه بالقوس النّزولی و بالسّلسلة الطّولیة، والنّون اشارة الی التّکوین المعبر عنه بالقوس الصّعودی و السّلاسل العرضیة. و المراد انّ للواجب تعالی ابداعین، ابداعَ المجّردات و ابداع المادّیات، و الاوّل ینقسم الی ابداع العُقول وابداع النّفوس، والثّانی ینقسم الی ابداع الاجسام الفلکیّة و ابداع الاجسام العُنصرّیة. وله تعالی ایضا تکوینات تکوین ما لیس له ادراک وشعور وتکوین ما له الادراک و الشّعور، والاوّل ینقسم الی تکوین الجماد وتکوین النّبات، و الثّانی ینقسم الی تکوین مدرک الکّلی و الجُزئی، وهو الانسان و تکوین مُدرک الجُزئی فقط و هو غیره من الحیوانات. و لنا ان نقول: الاول ینقسم الی تکوین الاجسام المرکبّة وتکوین اعراضها، والثّانی الی تکوین النفّوس وتکوین القوی. اونقول: الاوّل ینقسم الی تکوین اجسام لم یتعلّق بها قوة مُدرکة اصلا وهی الأجسام الجمادیة والنبّاتیة، وتکوین اجسام تعلّقت بها قوة مدرکة وهی الاجسام الحیوانیّة و النّباتّیة، و الثّانی الی مُدرک الکلیّات و هو النّفس الناطقة الانسانیّة، والی مُدرک الجزئیات وهو القوی الجزئیة الانسانیّة والحیوانیّة. ثم قوله (ع) «لم یکتبهما قلم و لم یکنفهما رقم» اشارة الی انّ کلّ واحد من الابداعین والتّکوینین ممّا لایمکن عن احدٍ غیر واجب الوُجود القیّوم للکلّ.

حدیث:

فی *الکافی* روی باسناده عن اسحق بن عمّار قال قلت لابی عبدالله علیه السّلام: اخالط اهل المروة من النّاس و قد اکتفی بالدّهن من الیسیر فاتمسح به کلّ یوم، فقال: ما احبّ لک ذلک، فقلت یوم ویوم لافقال: ما احبّ لک ذلک، فقلت یوم ویومین لا، فقال: الجُمعة الی الجُمعة یوم ویومین.

اقوُل: یوم فی المواضع مرفوع بالابتدآء وخبره محذوف ای یکون المسح به فیه اویتمسّح و یومین فی الموضعین منصوب علی الظّرفیة او الکلّ مجرورٌ بتقدیر و فی الاصوب ان یقال حذف الالف من اخر الیوم من مسامحة الکتاب فی رسم الخطّ والمراد بآخر الحدیث انّ المحبوب لک ان تدهن فی کلّ اسبُوع مرّة او مرّتین.

حدیث:

روى حُريز عن الصّادق عليه السّلام قال: ان للّه ملكايكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه.

اقول: المراد بالسّرف صرف المآء اكثر ممّا ينبغى فيما حدّاللّه و بالعُدوان التجاوز عمّا حدّاللّه كغسل الرّجلين مكان المسح.

حديث:

وَرَدَ فى الحديث من طريق الخاصّة والعامة عن رسُول الله صلّى الله عليه و اله «نيّة المؤمن خير من عمله و نيّة الكافر شرٌّ من عمله».

ورَواهُ فى الكافى بكلا جزئيه بزيادة «و كلّ عامل يعمل على نيّته». وعليه اشكالان مشهوران.

احَدهما: انّ الجزء الاوّل يدافع ما فى الاخبار عنه (ص) افضل الاعمال احمزها اذالعمل احمز من النيّة، و ايضاً ورد اخبار كثيرة «انّ المؤمن اذا همّ بطاعة كتب له حَسَنة واحدة، و اذا فعلها كتب له عشر حسنات» و هذا صريح فى انّ العمل افضل.

وثانيهما انّ الجُزء الثّانى يخالف ما فى الاخبار وعليه الاجماع انّ النيّة المجرّدة لامؤاخذة بها ولاعقاب عليها و قد اجيب عن الاشكالين بوجُوه.

منها: انّ المراد بنيّة المؤمن عقايده الحقّة من معرفة الله والتّصديق بصفاته الكماليّة و معرفة النّوبة واحوال النّشأة الاخرى ولاشكّ انّها افضل من العمل و تحصيلها احمزمنه، والمراد بنيّة الكافر عقايده الكفرّية ولاشك انّها شرّ من اعماله الظاهرة، وعدم المؤاخذة على نيّته لوسلّم فانّما هى نيّته الّتى سوىٰ عقايده.

و منها: انّ النيّة يُعتبر فيها القُربة؛ والاخلاص و تخليص النيّة بحيث لايشوبها شايبة الرّيآء، اشدّ من كلّ فعل و احمز من كل عمل. و امّا النيّة المجرّدة تكتب بها حسنة واحدة والعمل يكتب بها عشرَحسَنَات، فلانّ العمل لاينفكّ عن النيّة فالنيّة مع العمل يكتب بها عشرحسنات والنيّة المجرّدة يكتب بها حسنة واحدة. وهذا لاينافى شيئاً والعمل بلانية لايكتب بها حَسَنة اصلا فالنيّة فقط لها حسنة، و اذا يتركّب مع العمل يكتب للمجموع من حيث المجموع عشر حسنات من دون توزيع، اذالعمل المجرّد عن النيّة لايكتب له شئ حتى يقال تكون تسعة من الحسنات بازاء العمل فقط و واحدة للنيّة فقط حتّى يلزم ان يكون العمل خيراً من النّية بل العشر بازاء المجموع من حيث هو. و امّا انّ نيّة الكافر شرٌّ من عمله لانّا لانسلّم اولا انّ مجردالنية لاعقاب عليه ولامؤاخذة بل النيّة الّتى المراد منها الهمّ بالفعل هٰيهنا ان تركت خوفاً للّه تكتب له حسنة، ومعلوم انّ هذا لايتصوّر فى شأن الكافر وان تركت لمانع عارض يكتب به سيّئة، ولاريب فى ان فعل المعصية ايضاً يكتب به سيّئة فاذا كتب على مجرّدالنيّة سيئة واحدة وعلى العمل الّذى يتضمّن النيّة ايضاً سيّئة واحدة، لايقع شئ

بازآء مجرّد العمل فيكون النّية شرّاً من العمل. و فيه ان عمل الكافر بلانيّة يترتّب عليه عقاب ايضاً فلايكون نيّته شراً من عمله.

وَمِنها: انّ هذا الخبر ورد مورد الغالب من وقوع كلّ عمل بنيّة وكونها باعثة له وكون نيّة المؤمن نيّة فعل الخير و نية الكافر نيّة فعل الشر، فالمراد انّ باعث عمل كلّ من المؤمن والكافر لما كان بنيّته فهى الاصل والعمدة فى العمل ولولاه لم يتحقّق عمل. فنيّة الخير اى نيّة المؤمن خير ممّا يترتّب عليه من عمل الخير اذلولاه لم يتحقّق عمل ولاريب فى انّ الخير فى نفسه والباعث للخير اولى من الخير الّذى لايكون باعثا و قس على ذلك نيّة الكافر.

حديث:

روى عن ابى عبدالله عليه السّلام: كان ابى عليه السّلام يقول «قُلْ هُوَ اللهُ اَحَد» ثلث القرآن و «قُلْ يا اَيُّهَا الْكافِرُونَ» ربع القرآن. و بمضمون هذا الخبر اخبار اُخَر ايضاً كقول الصّادق (ع) كان ابى (ع) يقول «قُلْ هُوَ اللهُ اَحَد» يعدل ثلث القرآن وكان يحبُّ ان يجمعها فى الوتر فيكون القرآن كلّه. و عنه عليه السّلام قال «قل هو الله احد» ثلث القرآن و «قل يا ايّها الكافرون» رُبعه و كان رسول الله صلّى الله عليه و اله يجمع قل هو الله فى الوتر لكى يجمع القرآن كلّه.

اقول: والوجه فى كون «قل يا ايّها الكافرون» رُبع القرآن انّ مقاصد القرآن ترجع الى معرفة مايجب اعتقاده نفياً او اثباتاً ومايجب العمل به فعلا او تركاً وهذه السّورة تشتمل على المقصد الاوّل خاصّة، فهى بمنزلة الرّبع وامّا الوَجه فى كون «قل هو الله احَدَ» ثلث القران فهو ان مقاصد القُرآن الكريم يرجع باعتبار اخر هو اقرب الى التّحقيق الى ثلثة معان: معرفة الله تعالى، ومعرفة السّعادة، و معرفة الشّقاوة الاُخْرَويَّين، والعلم بما يوُصل الى السّعادة و يُبعد عن الشّقاوة. و سُورة الاخلاص يشتمل على الأصَل الاوّل وهو معرفة الله تعالى و توحيده و تنزيهه عن مشابهة الخلق بالصّمدية، و نفى الاصل والفَرع والكفوء كماسمّيت الفاتحة امّ القرآن لاشتماله على تلك الاصوُل الثّلثة، و عادلت هذه السورة ثلث القرآن لاشتماله على واحد منها. و عن ابى الجاروُد عن ابى عبدالله عليه السّلام قال سمعته يقول: كان علىّ عليه السّلام يوتر بتسع سوُر.

اقول: لعلّ المراد انّه صلوات الله عليه كان يقرء فى كلّ من الثّلث اى ركعتى الشّفع وركعة الوتر لكلّ من الثلث اى التّوحيد والمعوّذتين.

حلّ لُغويٌ

سئل العلّامة محمّدبن يعقوب بن محمّدبن ابراهيم الشّيرازى الفيروزآبادى صاحب القاموس

عن معنی قول سیّدنا و مولینا امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه: الصق دوانقك بالجیوب خذ المزبر بشناترك و اجعل حندوریتك الی قهبلی حتّی لاالغی لغیة الاّ اودعتها حماطة جلجلانك. فقال: الصق عصرطك بالصّلة وخذ المسطر با باخسك و اجعل بحـمتیك الی ثعبانی حتّی لا انبس نبسة الاّدعیتها فی لفظ رباطك. فتعجّب الحاضرونُ من سُرعة الجواب بما هو قریب من السؤال فی الاشكال.

اقوُل تقسیر السّؤال الرّوانق المقعدة والجیُوب الارض والمزبر القلم والشّناتر الاصابع والحندورتان الحدقتان و قهبلی ای وجهی والغی ای انطق والحماطة الحبّة والجلجلان القلب و تفسیر الجواب: العصرط كزبرج و جعفر العجان والاست و العُصعص والخیط الّذی من الذكر الی الدّبر والصّلة الارض اوالیابسة او ارض لم تمطر بین ممطورتین، جمعه صلالی، و الا باخس الاصابع واصولها والجحمة بتقدیم الجیم علی الحآء العین و نبس ینبس نبساً و نبسةً بالضّم تكلّم واسرع وتحرك، واكثر ما یستعمل فی النّفی واللّفظة الحبّة، والرّباط القلب. وحاصل المعنی الصق مقعدتك بالارض ای اجلس مُستویاً وخذ القلم باصابعك وانظر بعینیك الی وجهی حتّی لا انطق نطقاً الاّ یستقّر فی قلبك حتّی تكتب ما اقول بلاتغییر.

سؤال و جواب:

سؤال: مرئتان لقیتا غلامین فقالتا مرحباً بابنینا و زوجینا و ابنی زوجینا.

جواب: انّ امرائین ولدت كـل منهما ابنا فزوّجت كلّ واحدةٍ منهما بابن صاحبتها فهما ابناهما و زوجاهما و ابنازوجیهما.

سُؤال: داشت یكی مرد دو زن دلپذیر — هـر دو به خـوبی چو مـه مُستنیـر
زان دُو یكی مر پسر غیر را — از سـر نـادانی خـود داد شیـر
گشت براو آن زن دیگر حرام — تـا به قیـامت نشـود حـل پـذیـر
جواب: بود زنی متعهٔ طفل صغیـر — گشت از آن پس زنِ مـرد كبیـر
مرد ازآن پیش یكی زوجه‌داشت — داد زن كهنـه بـدان طفـل شیـر
گشت برآن مرد زنِ نو حرام — بـود چـه معقـودهٔ طفـل صغیـر

ممّا نُسب الی بعض الأفاضل:

و جـامعت اهلی فی النّهـار ثلثـة — ولم اغتسل فی ذلك الیـوم عامـداً
و كنت صحیح الجسم والمآء حاضر — وصلّیت خمسا فی الجماعة مسجداً

قيل فی شرحه انّ «جآء» فی اوّل البیت فعل ماض قصّر للضّرورة والمعة [«معت»]دم الحیض والباقی ظاهر. والحقّ انه لااحتیاج الی هذاالتّأویل البعیداذ هذا الشعر صحیحٌ علی ظاهره من دون احتیاجه الی تأویل و تبدیل اذ من صلی المغرب والعشاء و بعد هما صلوة الصّبح ثّم الظّهر والعصر کلّها بالجماعة فی المسجد و بعدهما جامع اهله ثلث مرّات یصدق علیه انّه جامع اهله فی النّهار ثلثة ولم یغتسل فی ذلك الیوم عامداً و صلّی خمس صلوات فی المسجد بالجماعة.

مُغالطةٌ منطقیّة:

کلّ لاممکن بالامکان العالم فهو لاممکن بالامکان الخاصّ و کل لاممکن بالامکان الخاص امّا واجبٌ او ممتنع فینتج کلّ لا ممکن بالامکان العام امّا واجب او ممتنع. ولاریب فی بطلان هذه النّتیجة. بیان الصّغری ان النّسبة بین الممکن بالامکان العام والممکن بالامکان الخاص بالعُموم والخصُوص مطلقا، ای یکون الممکن بالامکان العام اعمّ مطلقا من الممکن بالامکان الخاص، فکلّما تحقّق الثّانی تحقق الاوّل ولاعکس کلیّا، وذلك لانّ سلب الضّرورة من الطّرفین یستلزم سلبها من احدهما اعنی الطّرف المخالف بخلاف العکس، ثمّ قدتقرّر فی المنطق انّ کلّ شیئین بینهما عموم و خصوص مطلق فبین نقیضهما ایضا عمومٌ و خصوص مطلق ولکن بعکس العینین ای یکون نقیض الاخصّ اعمّ مطلق و نقیض الاعمّ اخصّ کذلك. و علی هذا فاذا کان المُمکن بالامکان العام اعمّ مطلق من الممکن بالامکان الخاصّ یکون اللّاممکن بالامکان العام اخصّ مطلق من اللّاممکن بالامکان الخاص، فیصدق کلّ لاممکن بالامکان العام فهو لاممکن بالامکان الخاص، فیثبت صدق الصّغری. و امّا بیان الکبری فلانّ سلب ضرورة الطّرفین اما یستلزم ضرورة طرف الوُجود وهوالوُجوب او ضرورة طرف العدم و هوالامتناع، فکلّ لاممکن بالامکان الخاص امّا واجب اوممتنع. فثبت صدق الکبری ایضاً و امّا بطلان النّتیجة فلان الامکان العام المقیّد بجانب الوجود یشمل الوجوب والامکان الخاص، و المقیّد بجانب العدم یشمل الامتناع بالامکان الخاص فالممکنُ بالامکان العام یشمل الواجب والممتنع فلایجوزان یشملهما نقیضه اعنی اللّاممکن بالامکان العالم، فیثبت بطلان النّتیجة.

والجواب: منع کلیّة الکبری، لانّ نقیض اللّاممکن بالامکان الخاص هو اللاممکن بالامکان العام نظرا الی صدق الصّغری، و اللّاممکن بالامکان العام لامصداق له اصلا ولایصدق علی شئ من الواجب و الممتنع فی الممکن بالامکان الخاص، لما عرفت من انّ الممکن بالامکان العام یصدق علی الثّلثة فنقیضه اعنی اللّاممکن بالامکان العام لایصدق علی شئ منها، فاذا کان بعض اللّاممکن بالامکان الخاص هو اللّاممکن بالامکان العام نظراً الی صدق الکبری و التّقدیر عدم

صدقه علی شئ کیف یصدق الکبری اعنی کلّ لاممکن بالامکان الخاص امّا واجب اوممتنع، مثال ذلك انّا اذا قلنا کل لاشئ لاجوهر لم یصدق انّ کلّ لاجوهر اما واجب او عرض، لانّ بعض اللاجوهر هو اللّاشئ نظراًالی صدق الصّغری ولا مصداق له فی الخارج، ویمکن ان یمنع الکبری من جهة اخری وهو انّ معنی کلیّة الکبری ان یُوجد امر عام هو الاکبر ویندرج تحته الاوسط کلیّا، و هذه الکبری لیست کذلك لانّها راجعة الی التقّسیم لا الی الحمل الکّلی، فانّ معناها انّ بعض اللّاممکن بالامکان الخاص واجب و بعضه ممتنع فلایتحقق الکلّیة. مثال ذلك انّا اذا قلنا کلّ انسان حیوان وکل حیوان امّا فرس اوبقر اوغنم اوانسان اوحمار اوهکذا، یصدق ان کلّ انسان امّا فرس او بقر الخ و السّر فیه ماذکر.

مُعّما به اسم حضرت فاطمه، سلام الله علیها:

من کلام شرف الدین یزدی:

چه در تناسب تألیف اوفتد نُه و پنج   بگیر ثالث آنرا شرف به فکر صحیح
کمال دوری اوسط بدیل اصغر ساز   که هست زهرهٔ زهرا شبیه امّ مسیح

مخفی نماند که چون حلّ این معّما و بسیار دیگر از معمّیات و مشکلات موقوف بر بیان نسبت مؤلفه است که آنرا نسبت تألیفیّه و تناسب تالیفی نیز گویند زیرا که این نسبت را اعتبار می کنندر صناعت تألیف اعنی صناعت موسیقی، لهذا ما ابتدا بیان نسبت تألیفیّه واحکام آن را می کنیم بعد از آن اشاره می کنیم به حلّ معمّای مذکور. پس می گوییم نسبت تألیفیّه عبارت است از آنکه نسبت فضل عدد اعظم بر عدد اوسط به فضل عدد اوسط بر عدد اصغر مثل نسبت طرف اعظم به طرف اصغر باشد. وبه عبارت دیگر، نسبت فضل بین العددین الاعظمین به فضل بین العددین الاصغرین مساوی نسبت طرف اعظم باشد به طرف اصغر؛ ومراد از اعظمین عدد اعظم و عدد اوسط است و مراداز اصغرین عدد اوسط وعدد اصغر است. پس اعدادرا ازسه بیشتر نیست، مثلا درستّه واربعه و ثلثه می گوئیم که این نسبت متحقّق است زیرا که فضل اعظم که شش باشد بر اوسط که چهار باشد دو است؛ وفضل چهار اوسط بر اصغر که سه باشد یك است و ظاهر است که نسبت دو به یك مثل نسبت طرف اعظم است که شش باشد به طرف اصغر که سه باشد که هر دو نسبت ضعفی است، وبنابر عبارت اخری اعظمین شش وچهارند واصغرین چهار وسه. واز خواص این نسبت آن است که حاصل ضرب مجموع طرفین در وسط مثل حاصل ضرب ضعف احد طرفین است در طرف دیگر، مثلا در مثال مذکور حاصل ضرب شش و سه یعنی نُه که مجموع طرفین در چهار که وسط است سی و شش است وحاصل ضرب دوازده که ضعف احد طرفین است در طرف دیگر که

سه است نیز سی و شش است. و نیز از خواصّ این نسبت آن است که حاصل ضرب اعظم وسط در عدد اعظم مثل حاصل ضرب ضعف وسط است در عدد اصغر و نیز حاصل ضرب وسط در عدد اعظم مثل حاصل ضرب احد طرفین است در دیگر به اضافهٔ عدد اکثر. پس هر گاه یکی از این اعداد مجهول باشد و خواهیم آن را تحصیل کنیم ـ پس اگر آن مجهول عدد اصغر باشد ــ سطح اوسط در اعظم را بگیریم و آن را قسمت کنیم بر مجموع اعظم، و فضل آن بر اوسط تا اصغر حاصل شود. مثالش خواستیم که اصغر ده و سی را بر نسبت مذکوره بدانیم، سطح اوسط که ده است از سی که اعظم است گرفتیم سیصد شد، و آن را بر مجموع اعظم و فضل او بر اوسط که پنجاه است قسمت کردیم شش شد، وهو المطلوب. و به وجه دیگر فضل میان اوسط و اعظم را بگیریم ودر اوسط ضرب کنیم و حاصل ضرب را بر مجموع فضل و اعظم قسمت کنیم و خارج قسمت را از اوسط نقصان کنیم، پس آنچه باقی می ماند مطلوب است. و اگر مجهول عدد اوسط باشد، سطح اصغر در اعظم را بگیریم و آن را بر نصف مجموع اصغر و اعظم قسمت کنیم تا اوسط حاصل شود. مثالش خواستیم که اوسط ۱۲ و ۲۴ را بدانیم چون مسطّح این عدد را که ۲۸۸ است بر ۱۸ قسمت کردیم خارج قسمت ۱۶ باشد وهو المطلوب و بوجهی دیگر تفاوت میانهٔ اصغر و اعظم را بگیریم و آن را در اصغر ضرب کنیم و حاصل را بر مجموع اصغر و اعظم قسمت کنیم و خارج قسمت را بر اصغر بیفزاییم تا مطلوب حاصل شود. مثلا در مثال ۶ و ۴ و ۳ تفاوت میانه شش و سه گرفتیم و آنرا در سه ضرب کردیم نُه حاصل شد پس آن را بر مجموع اعظم و اصغر که باز نُه باشد قسمت کردیم یك حاصل شد، پس آن را زیاد کردیم بر اصغر که ۳ باشد ۴ حاصل شد که وسط است وهو المطلوب. و اگر مجهول، عدد اعظم باشد، مسطّح اصغر در اوسط را بر اصغر الافضل اوسط بر آن قسمت کنند تا اعظم حاصل شود. مثالش خواستیم که اعظم ۵ و ۹ را بدانیم چون ۴۵ را بر ۵ الاّ ۴ که یك است قسمت کنیم خارج قسمت آن ۴۵ باشد و هو المطلوب. و به وجه دیگر فضل اوسط بر اصغر را در اوسط ضرب می کنیم و حاصل را بر فضل اصغر بر فضل مذکور قسمت می کنیم خارج قسمت را بر اوسط زیاده می کنیم تا مطلوب حاصل شود. پس در مثال ۵ و ۹ و فضل ۹ که اوسط است بر ۵ که اصغر است ۴ است، آن را بر اوسط که ۹ است ضرب کردیم ۳۶ شد و او را بر یك که فضل اصغر است بر فضل مذکور قسمت کردیم خارج قسمت ۳۶ شد؛ آن را بر اوسط که ۹ است زیاد کردیم ۴۵ شد و هو المطلوب. و بعضی از شعراء استخراج هر یك از اعظم و اصغر و اوسط را به طریقی که به وجه اخر مذکور شد به نظم آورده و هو هکذا:

نسبت تالیفی او خواهی زاعداد ثلث — عرضه دارم شرح آن، اضعا کُن ای فخر انام
نسبت فضل دو اعظم را به فضل اصغرین — راست همچون نسبت اعظم به اصغر دان مدام

چون بُود مجهول ازین هر سه عدد ناگه یکی
باز گویم شرحِ استخراج آن یك یك تمام
فضلِ اوسط را بر اصغر اندر اوسط ضرب کن
حاصلش بر اصغر الافضل [تو] قسمت کن مدام
خارج قسمت بر اوسط گر فزایی حاصلش
جانب اعظم معین گرددت وَ هُوَ المرام
فضل اعظم را بر اوسط آنگهی باید زدن
حاصلش بر فضل با اعظم چه یابد انقسام
خارج قسمت بر اوسط گر بیندازی دُرست
باقیِ آن جانب اصغر بوَد مالا کلام
فاضل اعظم از اصغر هم در اصغر ضرب کن
منقسم بر جمع هر دو جانبت کن ای همام
خارج قسمت بر اصغر کن زیاده تا شود
اوسط اعداد تالیفیت روشن و السّلام

وممکن است تحصیل هر یك از اصغر و اوسط و اعظم به طریق جبر و مقابله، به این طریق که در مثال ثلثه و اربعه و ستّه هر گاه مجهول اصغر باشد که ثلثه است، آن را شئ فرض می کنیم و می گوییم نسبت این شئ به ستّه مثل نسبت اربعه اشیاء است به اثنین. پس حاصل ضرب اربعه اشیاء در ستّه که بیست و چهار باشد، معادل هشت شئ است، پس قسمت می کنیم بیست و چهار را بر هشت خارج قسمت سه است و هو المطلوب. و اگر مجهول وسط باشد که چهار است می گوییم نسبت شش به سه مثل نسبت شئ است به شش شئ، و ضرب می کنیم شئ الّاثلثه را در شش حاصل می شود شش شئ الّاثمانیة عشر، وضرب می کنیم سه در شش شئ حاصل می شود هجده الّا سه شئ معادل شش شئ است الّاثمانیة عشر، پس سی و شش معادل نه شئ است. قسمت می کنیم اوّل را بر دوم خارج قسمت چهار است و هو المطلوب. و اگر مجهول اعظم باشد که شش است، می گوییم نسبت سه به شئ مثل نسبت واحد است به شئ الّا چهار، و حاصل ضرب طرفین سه شئ است الّا اثنی عشر و حاصل ضرب وسطین شئ است. پس شئ واحد معادل سه شئ الّا اثنی عشر و بعد از جبر سه شئ معادل شئ و اثنی عشر خواهد بود، و بعد از مقابله دو شئ معادل اثنی عشر خواهد بود پس قسمت می کنیم ثانی بر اوّل خارج سمت شش است و هو المطلوب. و چون توضیح نسبت مؤلفه و طریق استخراج مجهول معلوم شد، در بیان حلّ معمّای مذکور می گوییم که چون نُه و پنج که وسط و اصغرند معلومند، ثالث آنها که اعظم باشد به طریقی که مذکور شد تحصیل می کنیم و او همچنان که معلوم شد چهل و پنج است. پس کمال دوری اوسط را می گیریم و آن هشتاد و یك است، زیرا که کمال دوری هر عددی که آنرا کمال شعوری آن عدد نیز خوانند، عبارت است از مجموع اعدادی که حاصل شود از جمع واحد تا آن عدد، و از آن عدد تا واحد. و شکی نیست که هر گاه از یك تا نُه جمع شود مجموع چهل و پنج هست به شرط آنکه نُه هم داخل باشد و ان نه تا واحد که نه داخل نباشد سی و شش است و مجموع هشتاد و یك است. و به عبارت دیگر کمال دوری هر عدد که آن را کمال شعوری نیز خوانند، عبارت است از مربّع آن عدد و کمال ظهوری هر عددی عبارت است از

مجموع اعداد مبتدئه ازواحد تا آن عددونظر به مقتضای شعر هشتادویك را بدل اصغر که پنج باشد می گیریم لهذا حاصل می شود فاطمه که اسم مبارك حضرت فاطمه علیها الصّلوة والسّلام است و هو المطلوب.

ایضاً معّما به اسم فاطمه(ع):

من کلام شرف الدّین مذکور:

بنگر گر آگهی ز عدد ای ستوده کیش نُه جلوه گر میان دونوع ازکمال خویش

مراد ازدونوع کمال کمال شعوری [است] که آن را دوری نیز خوانند. وکمال ظهوری است و دانستی که کمال شعوری نُه «فا»ست وکمال ظهوری آن، یعنی ازواحد تا نُه «مه» است وچون نُه که ط است جلوه گر شود، یعنی واقع شود میان فا و مه، «فاطمه» حاصل شود و هو المطلوب.

معّما به اسم ولی:

از گفتهٔ نصیر همدانی:

در نسبت مؤلّفه چون سی و ده فتاد اصغر بجوی و ساز مقدّم بر اعظمش

تا جلوه گر شود ز نهانخانـهٔ خیال نام بُتی که شادی دلها بـود غمش

حلّ این معمّا بعد ازاحاطه به آنچه مذکورشد، دربیان نسبت مؤلّفه درغایت ظهوراست زیرا که هرگاه طرف اعظم وطرف اوسط در نسبت مؤلّفه سی و ده یعنی لام ویا باشد، طرف اصغر آن واو خواهد بود وچون آن را بر طرف اعظم که لام باشد مقدم داریم اسم ولی حاصل شود. و کیفیّت تحصیل طرف اصغر که مجهول است به نحوی است که سابقاً بیان شد، یعنی به یکی از وجوه مذکوره باید استخراج شود. مثلا از جملهٔ وجوه مذکوره آن است که زیادتی طرف اعظم را بر اوس در طرف اوسط ضرب شود و حاصل ضرب بر زیادتی طرف اعظم بر طرف اوسط و طرف اغظم قسمت شود وخارج قسمت ازطرف اوسط کم شود، آنچه باقی بماند طرف اصغر باشد. پس در ما نحن فیه می گوییم طرف اعظم سی است وطرف اوسط ده است وزیادتی سی بر ده بیست است وحاصل ضرب بیست در ده دویست است وخارج قسمت دویست بر مجموع سی وزیادتی سی بر ده که پنجاه است چهار است وچون چهار ازده که طرف اوسط است کم شود، باقی شش است که آن مطلوب است که طرف اصغر باشد، وچون شش را «واو» بر «لام» و«یا» مقدم داریم، مطلوب که اسم «ولی» است حاصل شود.

سؤالٌ حسابی

سؤال: اگر سؤال کنند که هشت کس داخل محلّی شدند، چند احتمال در ترتیب نشستن ایشان متصوّر است

جواب آنکه: چهل هزار و سیصدو بیست احتمال متصوّر است زیرا که در نشستن دو شخص دو احتمال متصّور است، و در نشستن سه شخص شش احتمال متصوّر است، به جهت آنکه ثالث ممکن است که مقدّم بر هر دو کس باشد یا متوسّط یا مؤخّر و در ترتیب نشستن دو کس دو احتمال است، و حاصل ضرب دو در سه شش است. بنابراین در نشستن چهار کس بیست وچهار احتمال باشد، و در نشستن پنج کس صدو بیست احتمال و در نشستن شش کس هفتصدو بیست احتمال، و در نشستن هفت کس پنج هزار و چهل احتمال و در نشستن هشت کس چهل هزار وسیصدو بیست احتمال متصوّر باشد. و از این بیان ظاهر شد که از این بیت که شیخ سعدی گفته:

شفیعٌ مُطاعٌ نبیٌّ کریمٌ قسیمٌ جسیمٌ نسیمٌ و سیمٌ

به حسب تقدیم و تأخیر الفاظ چهل هزاروسیصدو بیست صورت حاصل می شود.

حدیث:

فی الکافی عن محمّدبن مسلم قال سمعت ابا عبدالله علیه السّلام یقول اترانی لااعرف خیارکم عن شرارکم؟ بلی والله و ان شرارکم من احبّ ان یوطأ عقبیه انّه لابدّ من کذّاب او عاجز الرّأی.

اقول الفقرة الاخیرة من الحدیث یحتمل معنیین: احدهما ان من احبّ ان یوطأ عقبیه لابّدان یکون کذاباً او عاجزالرأی لانّه لایعلم جمیع مایُسئل عنه فان اجاب کل مایسئل عنه فلابدّ من الکذب و ان لم یجب عمّا لایعلم فهو عاجزالرّای، والثانی انّه لابدّ فی الارض من کذّاب یطلب الرّیاسة و من عاجز الرّای یتبعه.

ایضاً (حدیث آخر): عن ابی عبدالله علیه السّلام قال: حقیق علی الله ان یدخل الضّال الجنّة فقیل کیف ذلک جعلت فداك؟ قال: یموت النّاطق ولا ینطق الصّامت فیموت المرء بینهما فیدخله الله الجنّة.

اقول: المراد بالضّال من لم یعرف امام زمانه قال (ع): حقیق علی الله ان یدخل بعض الضّال الجنّة فقال الرّاوی و کیف یکون ذلك؟ فقال (ع): ذلك بان یموت الامام النّاطق و لم یظهر الامام الذّی بعده امامته، فیموت الرّجل ما بین موت امام الاوّل و عدم اظهار الامام الثّانی، فیصدق الضّال

على هذا الرّجل مع كونه من اهل الجنّة لعدم تقصير منه فى عدم معرفته الامام عليه السّلام.

مسئلةٌ نحوّيه:

ربما توهّم انّ الزّهرآء فى قولنا فاطمة الزّهرآء صفة مرفوعة و على هذا ففاطمة ايضاً مرفوعة و ليس الامر كذلك لانّ الزّهرآء لقبٌ لفاطمة لاصفة لها لورُود الرّواية بانّها سميّت الزّهرآء و نقل الثّقات بانّها لقب لها لاصفة و للتّبا در ايضاً و على هذا فيجب اضافة الاسم اليها و جعلها مجرورة و جعل الاسم منصُوبة على انه منادى مضاف كما قال ابن مالك:

وَ اِن يكـوُنْـا مفُـرَدينِ فـاَضِفْ   حَتْمـاً وَ الاّ اتّبـع الـذّى رَدف

فائدة عربّية:

قداشتهر عندالّنحاة انّ كلّ فعل لابدّله من فاعل و قد وجد بالاستقراء افعال لافاعل لها منها طال و قلّ و كثر اذا كفّت بما نحو طال ما قام زيد و بعضهم قال ان هذا الماء مصدريّة فاعلها مصدرالفعل المذكور بعَدها اعنى القيام فى المثال المذكور و منها الفعل المؤكّد نحو اتاك اتاك اللّاحقون احسن احسن وانما جئ بالثّانى ليؤكّد الاوّل لاليستند الى شئ وليس من باب التّنازع و الّا لاضمر فى واحد من الفعلين، و ليس الامر كذلك. ومنها «كان» الزّآئدة نحو «على كان المسوقة الغراب» و كذا اخواتها ادا زيدت نحو «ما اصبح ابردها و ما امسى ادفاها». و الفاعل قد يحذف لفظاً نحو الزّيدان اكرم القوم و الزّيدون اهانوا القوم.

تنبيهٌ نحوىّ

قد صرح غير واحد من النحّويين بانّ الجملة المضاف اليها لايجُوز ان يشتمل على ضمير المضاف، و يؤيّده انّه لم يُوجد فى القرآن ضمير المضاف فى الجُملة المضاف اليها مع كثرة ورود هذه الاضافة فيه. و على هذا فلفظة فيه فى دعآء غسل الوجه فى الوضوء اعنى قولهم «اَللّهمّ بَيِضّ وجَهى يَوْم تَسْوَدُّ فِيه الوُجُوهُ» زيادة وقعت سهواً من النّساخ.

شعرٌ عربى

وَ كَـانَ ابـنَـا عَـدُوٍ كَـاثَـراهُ   لَـهُ يـائَـى حُـروف اُنيـسِيَـانِ

هذا الشّعر فى ذم عدو لعضدالدّوله وذمّ ابنين لهذا العدويساعدان ابا هما فى خصومته. والغرض ان

ابنی هذا العدّو لمساعدتهما اباهما فی خصومته مثل اليائين من حروف انيسيان يوجبان تصغير ابيهما مطلقاً اوفی عين عضدالدوّلة كما انّ اليائين يوجبان تصغير الانسان.

حديثٌ مشكل:

روی عن امير المؤمنين عليه السّلام انه قال: من طال هن ابيه فقد تمنطق به. و له توجيهات: **الاوّل:** انّ طول الهن كناية عن كثرة الاولاد نظرا الی انّ طول الهن المراد منه هناالذّكر باعث لزيادة شهوة الرّجل و المرئة و التذاذهما بالوطی، فيصير منشأً لانعقاد النّطفة والحمل و التمنطق و هو لبس المنطقة، و شدّها علی الظّهر كناية عن تقوية الظهر و شداّلعضد. فالمعنی من طال هن ابيه ای: من كثر اخوانه فقد قوی ظهره، و هذا المعنی يُستفاد من كلام صاحب القاموس حيث قال فيه المنطقةمايتمنطق به، كمنبر و كتاب، شقة يلبسها المرأة ويشدّوسطها فيرسل الاعلی علی الاسفل الی الارض والاسفل ينجّر الی الارض، و انتطقت لبستها و الرّجل شدّوسطه بمنطقة كنطق. وقول علی عليه السّلام من يطل هن ابيه ينتطق به ای من كثر بنو ابيه يتقوّی بهم. **والثّانی:** انّه من قبيل الولد سرّ ابيه و المراد من كثر قبايح ابيه من الاوصاف الذّميمة و الاخلاق الرّذيلة يتصّف الولدبها و يتزّيّا بزیّ ابيه. **الثّالث:** انّ المعنی من شاعت عيوب ابيه و فشت اوصافه الرّذيلة احاطه به شنارها و لحق به عارها فلزمته و ان لم توُجد فيه تلك العيوب و الرّذايل، و هذاالمعنی و ان كان قريباً من سابقه الاّ انّ بينهما فرقاظاهراً. **الرّابع:** انّ المعنی من كثر فی مجلس ذكر قبايح ابيه ومعايبه تمنطق لدفعه و تصدی للاعتذار من قبل ابيه، و هذا يحتاج الی تقدير مضاف و جعل البآء بمعنی اللّام و هذا يتأتی علی رای من يجُوز نيابة حروف الجّر بعضها عن بعض، ويتوقف تضمين تمنطق معنی اشتغل ان لم يجز نيابة حروف الجّر بعضها عن بعض. و بيان ذلك انّ البصرّيين ذهبوا الی انّ حروف الجّر لاينوبُ بعضها عن بعض بقياس كما انّ حروف الجزم و حرف النّصب كذلك. و ما يُوهم ذلك فهو عندهم امّا يأوّل تأويلا يقبله اللّفظ كما فی قوله تعالی «لَاُصَلِبَنَّكُمْ فی جُذوُعِ النَّخْلِ» (طه، ۷۱) ان «فی» ليست بمعنی «علی» ولكن شبّه المصلوب لتمكّنه من الجذع بالحال فی الشّیٔ، او تضمّن الفعل معنی فعل اخر يتعدّی بذلك الحرف، كما ضمن بعضهم «شربن» فی قوله:

شـربن بمـا البحـر ثم تـرفّعت متی لجـج خضـر لهن نـسيـج

معنی «روين». وضمن احسن فی قوله تعالی «وَقَدْ اَحْسَنَ بی اِذْاَخْرَجَنی مِنَ السّجْنِ» (يوسف، ۱۰۰). معنی «لطف» والكوفيوّن ذهبوا الی جوازذلك من غير شذود و مذهبهم اقّل تعسّفا فقالوا فی جذوع النّخل للاستعلآء و انّها بمعنی علی و البآء فی بمآء البحر للتبعيض و انها بمعنی من والبآء فی احسن بی لغاية و انها بمعنی الی و هكذا.

حديث:

روى الشيخ فى *التّهذيب* عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السّلام قال اكثر مايكون الحيض ثماني و ادني مايكون ثلثة.

اقول: الظّاهر انّ المراد انّ اكثر عادات النّسآء فى الحيض ثمانى بمعنى انّ الغالب فى اكثر النّساء انّ عادتهنّ فى الحيض ثمانية و كون عادتهّن ثلثة قليلة و ليس المراد انّ اكثر ايّام الحيض ثمانية و اقّلها ثلثة كما فهمه الشّيخ (ره) و قال انّه شاذّ، اجمعت العصابة على ترك العمل به. ثمّ الظّاهر انّ ترك التّاء فى قوله ثمان باعتبار اللّيالى.

تنبيهٌ لغوىّ:

يقولون المَشْوَرَة مباركة يبنونها على مفعلة كما هو المشهور بينهم و هو غلط و الصّواب انّها «مَشُورَة» على وزن «مَثُوبَة وَ معُونَة» كما قال بشار:

اذا بلغ الـرّاى المشـورة فـاستعن   بــرأى لبيب او نصـاحــة حــازم
ولاتحسب الشّورُى عليك غضاضة   فــان الخـوافى را فـدات القــوادم

والاصل فِى المَشُورة «مَشْوُرَة» بضمّ الواو كَمَكْرُمَة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها و سكنت الواو فقيل مَشُورة.

ايضاً تنبيه آخر (لغُوىّ):

ما فى الالسنة من انّ فلاناً انصف من فلان ليس المراد منه التّفضيل في الانصاف اذلواريدذلك يقال هواحسن انصافا او اكثر انصافامنه؛ بل المراد منه التّفضيل فى النّصفة و النّصافة التّى هى الخدمة فمرادهم من قولهم هو انصف منه انّه قوى منه بالنّصافة التّى هى الخدمة لكونه مصدر نصفت القوم اى خدمتهم.

كلامٌ منسوب الى على (ع):

ممّا يُنسب الى اميرالمؤمنين و سيّدالموحّدين صلوات الله و سلامه عليه «ما تسبتسمككــت ولاتر بعلبنت والمعروف ان المراد من قوله (ع) ماتسبتسمككت ما اَكلت فى السّبت سمكاً و من قوله ولاتر بعلبنت ما شربت فى الاربعآء لبناً.

مسئلةٌ لغُويّة:

قولهم لاها اللّه و قولهم اى اللّه ها فى الاول عوض عن حرف القسم اعنى الوا و لما بينهما من التّناسب فى الظّرفية فى المخرج فكان حرف القسم اعنى الوا و باقياً بحاله، و معناه القسم باللّه على نفى الكلام الذّى نفاه بقوله لا و لكون الهاء عوضا عن الواو و قائماً مقامه يكون اللّه مجروراً بالهاء. وامّا الثّانى اعنى اى اللّه فاصله اى و اللّه حذف حرف الجر و انتصب لفظ اللّه على نزع الخافض، وليست لفظة اى عوضا عن الواو المحذوف، بل هى اعنى «اى» جواب لمن سئل واللّه قسم بالله عليه. ثمّ هاتان الكلمتان ممّا جوز فيها التقآء السّاكنين من كلمة واحدة، لان ها فى الاوّل لمّا كانت عوضاً عن المحذوف نزلت منزلة الجزء من الكلمة فتحقّق التقاء السّاكنين، و كذلك لفظة «اى» لمّا كانت ساكنة و كرهوا ان يكسر و اهمزة اللّه تحقّق فيه التقآء السّاكنين الاّ انّ ذلك على سبيل الجواز دون الجواب لانّه يجوز فى نحو لاها اللّه حذف الالف و فى اى اللّه حذف اليآء و فتحها. كانت فى اى اللّه و لاها اللّه مخير ان شئت جمعت فيها بين السّاكنين، و اِن شئت لم تجمع بينهما بل حذفت الالف فى الاّول وحذفت الياء او فتحتها فى الثّانى.

آيةٌ:

قوله سبحانه: «وَ لاٰنَكْتُمُ شَهاٰدَةَ اللّهِ اِنّا اِذاً لِمنَ الْاٰثِمينَ» (مائده، ۱۰۶).

قد روى عن امير المؤمنين عليه السّلام و الشّعبى الوقف على «شهادة» و الابتدآء بلفظ اللّه بالمد، وروى ايضاً بغير المدّ وبنآء الاّول على طرح حرف القسم و تعويض حرف الاستفهام عنه، و بنآء الثّانى على حذف حرف القسم من دون تعويض كما ذكره سيبوُيه من انّ منهم من يحذف حرف القسم ولا يعوُض عنه همزة الاستفهام فيقول اللّه لقد كان كذا و اى واللّه لقد كان كذا، و عى اى تقدير الاية هكذا ولا نكتم شهادة واللّه.

معمّا به اسم زر

قـطر آن دايره كـه كـل محيط جـذر تصحيف ضـد نسيـه بـود
هـمنـشيـن مُصَحّـف كـردم نـام آن دان كـه بنـده را نبـود

ضد نسيه نقد بود به نون و قاف و مراد به تصحيف آن «تفد» است به تاء و فاء، و عدد حروف آن چهارصدو هشتادو چهار است و جذر آن بيست ودو است. ودايره هر گاه محيط آن بيست ودو فرض شود، بايد قطر آن هفت باشد زيرا كه محيط، سه برابر و سبع قطر است كه قطر ثلث الا سبع مُحيط

باشد و به حساب ابجد، هفت زآء معجمه است پس جذر تصحیف ضدّ نسیه زآء معجمه است وچون آن مقارن شود با مصحف علامت عقرب که رآء مهمله است زیرا که نشان عقرب در نجوم زآء معجمه است و تصحیف آن رآء مُهمله است «زر» حاصل می شود و هو المطلوب.

آيةٌ:

قوله تعالى: «حَتیٰ اِذٰا اَتَیٰا اَهْلَ قَرْیَةٍ اسْتَطْعَمٰا اَهْلَهٰا» (کهف، ۷۷).

ان قيل ما النكتة فى وضع المظهر هنا موضع المُضمر اذ كان حقّ الكلام ان يقول «استطعماهم»؟ قلنا كانّ النّكتة فيه التّاكيد و التنصيص على الذّم، و قيل ان قوله تعالى استطعما صفة لقوله قرية و ليس جوابا للّشرط، وجوابه هو قوله قال وعلى هذا فالاتيان بالاهل مضافا الى ضمير القرية لازم لتحصيل الرّبط بين الصّفة و الموصوف، فلايكون من باب وضع المظهر موضع المضمر حتى يحتاج الى نكتة.لا و يرد عليه انه كان من انجايزان يجعل قوله استطعما صفة لاهل قرية بل هو الاولى اذا لاستطعام انّما كان منهم وحينئذٍ كان الاتيان بالضّمير كافيا من دون احتياج الى اعادة الاهل، فما الباعث لجعله صفة لقرية دون الاهل مع كونه اخصر وافصح؟ ويمكن ان يقال النكتة فى ذلك اقربيّة القريه مع جريان ساير الاوصاف و الاحكام هنا على القرية كقوله تعالى «فَوَجَدٰا فیْهٰا جِدٰاراً یُریْدُ اَنْ ینْقَضَّ». و فيه مافيه.

آيةٌ:

قوله تعالى: في اواخر سورة البقرة (آيه ۲۸۲): «و اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجٰالِکُمْ فَاِنْ لَمْ یَکُونٰا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَئَتٰانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدٰآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰیهُمٰا فَتُذَکِّرَ اِحْدٰیهُمٰا الْاُخْریٰ».

المشهور بين المفسّرين انّ الضّمير فى احدٰيهما فى الموضعين يرجع الى امرائتين، والمعنى انّ لزوم امرأتَين لاجل انه ان نسيت احديهما فتذكّر احديهما و هى المُتذكّرة الاخرى اعنى النّاسية. فان قيل ما النّكتة فى وضع احدٰيهما موضع الضّمير مع انّه اخصر بان يقال فتذكرها الاخرى اى فتذكّر المرأة النّاسية المرأة العالمة المتذكّره؟ قلنا: الظّاهر انّ النكّتة فيه انّه على تقدير الاتيان بالضّمير يلزم تقديم المفعول، فاحديهما هى المتذكّروالاخرى هى النّاسية لاالعكس. و يمكن ان يكون المراد باحديهما الاولى هى احدى الامرأتين و باحديهما الثّانية هى احدى الشّهادتين، وعلى هذا فلا اشكال، ويمكن ان يقال النكّتة فيه انّه مع تذكّر احديهما ونسيان الاخرى يمكن فى بعض الصّور ان يذكّر كلّ واحدة منهما الاخرى و ذلك بان يكون المتذكّرة متذكّرة

فی الجملة. فاذا حکت ما فی ذکرها تذکّرت الاخری النّاسیة ورجعت حاکیة للقصّة علی التّفصیل فتذکّرت المتذکّرة فی الجملة علی التّفصیل. وعلی هذا القول لو قال فتذکّرها الاخری لکان یلزم انحصار التّذکیر بواحدة فقط و هی المتذکّرة و لمّا قال فتذکر احدیهما افاد تذکیر کلّ منهما الاخری فی صورة نسیان احدیهما. ثمّ فی الایة اشکال آخر وهو انّ «کان» فی قوله لم یکونا تامّة و اسمهما شهیدین من الرّجال فیصیر المعنی فان لم یکن الشهیدان من الرّجال رجلین، و ظاهر انّ هذا غیر صحیح لاستلزامه سلب الشئ من نفسه. وجوابه ان هذا من باب التّجرید والمراد انّه وان لم یکن الشّهیدان رجلین، لاالشّهیدان من الرّجال، بان یوجد الشّهیدان او اکثر ولکن لم یوجد فیهم اثنان من الرّجال، فاللّازم حینئذ ان یکون بدل رجُل امرأتین و یمکن ان یجعل کان تامّة و یجعل رجلین حالا.

آیةٌ:

قوله تعالی فی سورة الاعراف (آیهٔ ۴۴): «وَ نادی اَصْحابُ الْجَنَّةِ اَصْحابَ النّارِ اَنْ قَدْ وَجَدْنا ما وَعَدَنا رَبُّنا حَقّاً فَهَلْ وَ جَدْتُمْ ما وَعَدَ رَبُّکُمْ حَقّاً...».

ان قیل لم لم یقل ما وعدکم کما قال ما وعدنا و ما النّکتة فی ذلک؟ قلنا: النّکتة فیه انّ ماساءهم انّ الموعود لم یکن باسره مخصوصاً وعده بهم کنعیم اهل الجنّة و البعث والحساب. و الحاصل انّ الموعود المخصوص وعده بهم هو دخولهم فی النّار و تعذیبهم بها و لاریب فی انّ ما یسؤهم ویوجب حسرتهم و ندامتهم لاینحصر بذلک، بل دخول المؤمنین فی الجنّة و تنعّمهم فیها ایضاً ممّا یسُوءهم و یوُجب ندامتهم، و وعد ذلک انّما کان للمؤمنین دونهم. فلو قال وعدکم ینحصر موُجب ندامتهم بمجرّد تعذیبهم بالنّارفاطلق الواعد لیعمّ الکّل ویکثر ندامتهم وحسرتهم. ویمکن ان یکون النّکتة فیه بعدَهم عن مرتبة التخّاطب وعدم قابلیّتهم و اهلیّتهم لذلک و ان کان بوعدالعذاب.

سُؤال فقهیّ:

سؤال: لی خالة انا خالها ولی عمّة انا عمّها فامّا الّتی انا عمّها فانّ ابی امهّ امّها ابوهااخی و اخوهاابی ولی خالة هکذا رسمها ولسنا مجوساً ولا مشرکین شریعتنا احمد امّها.

جوابٌ: الرّجل الّذی له عمّة و هو عمّها هو رجل له اخ لامهّ وجّدة لابیه فزوّج الاخ بالجّدة فاولدها بنتاً فتلك البنت عمّة هدا الرّجل رّنها اخت لابیه وهو عمّها لانّه اخُوابیها وامّا الذّی له خالة و هو خالها فهو رجلٌ له جدّ لامّه و اخت لابیه فزّوج الجّد بالاخت فاولدها بنتا فهذه البنت خالة الرّجل لانّها اخت امّه وهوخالها لانّه اخُو امّها.

سُؤال حسابیّ (تضاعیف بیوت شطرنج):

سؤال: اگر پرسند که عدد تضاعیف بیوت شطرنج که شصت و چهار است چند است و هر گاه آن عدد مانند حبّات گندم فرض شود یعنی در خانهٔ اوّل یك دانه گندم گذاشته شود و تضعیف شود تا خانهٔ آخر وزن آن گندم تخمیناً چقدر می شود؟

جواب: بدان که اگر در خانهٔ اوّل یك دانه گندم فرض شود و تضعیف شود تا آخر مجموع گندمی که بر سبیل تضعیف در شصت و چهار خانه گذاشته شده به قدری است که دویست و پنجاه و شش مملکت فرض شود که در هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد و در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا بُود و در هر کاروانسرا دویست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره دویست و پنجاه و شش خروار گندم باشد و هر خرواری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درم باشد و هر درمی دویست و پنجاه و شش دانه گندم باشد مگر یك درم از آن جمله که آن دویست و پنجاه و پنج دانه باشد. و ما اوّل این مطلب را بیان می کنیم و بعد از آن بیان می کنیم به قواعد حسابیّه که عدد این تضاعیف چند می شود. لهذا می گوییم که حکیمی که واضع شطرنج بُود چون آن را وضع کرد و به نظر پادشاه عصر رسانید و در نظر پادشاه بسیار متحسن افتاد، پادشاه به او گفت که: «صلهٔ آن توقّع داری؟» [گفت] که: چون خانه های عرصهٔ شطرنج هشت در هشت است ــ چنانچه مجموع [آن] شصت و چهار خانه است ــ توقّع دارم اوّل از آن یك حبّهٔ گندم شفقت فرمایید و در خانهٔ دوّم دو حبّه و در خانهٔ سیّم چهار حبّه و در خانهٔ چهارم هشت حبّه و همچنین بر وجهی که حصّهٔ هر خانه ضِعفِ خانهٔ سابق باشد؛ آنگاه آن مقدار گندم که حاصل شود، به انعام به بنده شفقت فرمایید. چون پادشاه این سخن شنید آنرا حقیر شمرد وحمل بر دنائت همّت حکیم نمود. حکیم به این معنی متفطّن شد گفت: آنچه من طلب کردم خزانهٔ پادشاه به آن وفا نمی کند پس آن را به بیان لایق تفهیم پادشاه نمود.

بیانِ عدد تضاعیف خانه های شطرنج:

خلاصهٔ بیان آنکه به دستور مذکور به جهت خانهٔ اول یك دانهٔ گندم فرض می کنیم و به جهت خانه دوم دو دانه، پس حصّهٔ این دو خانه سه دانه باشد و آنرا با چهار حبّهٔ خانهٔ سیّم جمع می کنیم هفت حبّه می شود و آنرا با هشت حبّهٔ خانه چهارم جمع می کنیم پانزده حبه می شود، و آنرا با شانزده حبّه خانهٔ پنجم جمع کنیم سی و یك شود و آنرا با سی و دو حبّهٔ خانه ششم جمع کنیم شصت و سه شود و آنرا با شصت و چهار حبهٔ خانهٔ هفتم جمع کنیم صدوبیست و هفت شود و آنرا با صدوبیست و هشت حصّهٔ

خانهٔ هشتم جمع کنیم دویست و پنجاه و پنج شود و در این هنگام خانه های یك سطر تمام شده باشد و ازدویست وپنجاه و پنج صدو بیست و هشت حصّهٔ خانه هشتم باشد و صدو بیست و هفت حصّهٔ سایر خانه های سطر اوّل است که هفت خانه باشد و چو ن حصّهٔ خانهٔ هشتم ۱۲۸ است، حصهٔ خانهٔ نهم که اوّل خانهٔ سطر دوم است ۲۵۶ است که ضعف آن است. پس ما این دویست و پنجاه و شش حبّه را که حصّهٔ خانهٔ اوّل سطر دوّم است درمی فرض کنیم، پس جمع خانه های سطر اول یك درم باشد، الّاحبّه؛ زیرا که حصّهٔ خانهٔ هشتم ۱۲۸ حبّه بود و حصّهٔ سایر خانها ۱۲۷ حبّه بود و مجموع [آن] ۲۵۵ حبّه می شود. و چو ن یك درم که در خانهٔ اوّل سطر دوّم است ۲۵۶ است پس ۲۵۵ که حصّهٔ خانه های سطر اوّل است یك درم است الّا یك حجبه و به مثل بیان مذکور جمیع هشت خانه سطر دوم ۲۵۵ درم باشد و چو ن یك درم الّاحبّه سطر اوّل بر آن اضافه شود ۲۵۶ درم شود. پس مجموع خانه های دوسطر دویست و پنجاه و شش درم باشد الّاحبّه. پس این مقدار [را] یك من فرض [می]کنیم، وچو ن حصّهٔ خانهٔ هشتم از سطر دوم صدو بیست و هشت درم می شود، لهذا ضعف آن که ۲۵۶ است، حصّهٔ خانهٔ اول از سطر سیّم می شود. پس حصّهٔ خانهٔ اوّل سطر ثالث یك من است. نظر به فرض مذکور. پس به مثل بیانی که مذکور شد، جمیع خانه های سطر ثالث ۲۵۵ من باشد. وچو ن یك من الّاحبّه سطر دوم بر آن اضافه شود ۲۵۶ من باشد الّاحبّه، پس حصّهٔ جمیع خانه های سه سطر همین قدر یعنی ۲۵۶ من باشد الّاحبّه. پس این مقدار را یك خروار فرض کنیم و چو ن حصّهٔ خانه هشتم از سطر سیّم ۱۲۸ من بود، لهذا ضعف آن ۲۵۶ من است [که] حصّهٔ خانهٔ اوّل سطر چهارم است. پس حصّهٔ این خانه [با] نظر به فرض، یك خروار خواهد بود، و به مثل بیان مذکور جمیع خانه های سطر چهارم ۲۵۵ خروار خواهد شد. و چو ن یك خروار الّاحبّه ای که حصّهٔ جمیع خانه های سطر سیّم است به آن اضافه شود ۲۵۶ خروار خواهد شد. پس حصّهٔ جمیع خانه های چهارسطر این مقدار، یعنی ۲۵۶ خروار، خواهد بود الّا یك حبّه. پس این مقدار ــ یعنی ۲۵۶ خروار را ــ یك حجره فرض کنیم و به دستور مذکور بیان کنیم که جمیع خانه های پنج سطر ۲۵۶ حجره شود و آنرا کاروانسرایی فرض کنیم و به طریق مذکور بیان کنیم، جمیع خانه های شش سطر ۲۵۶ کاروانسرا باشد. و آنرا شهری فرض کنیم و به طریق مذکور بیان کنیم که جمیع خانه های هفت سطر ۲۵۶ شهر باشد. و آنرا مملکتی فرض کنیم و به منوال مذکور بیان کنیم که جمیع خانه های هشت سطر ۲۵۶ مملکت باشد.

پس **خلاصهٔ** تضاعیف خانه های شطرنج بنابر تقریر مذکور دویست و پنجاه و شش مملکت باشد که در هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد که در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا باشد. ودرهر کاروانسرایی دویست وپنجاه وشش حجره باشد. ودرهر حجره دویست

وپنجاه و شش خروار گندم باشد که هر خرواری دویست وپنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درم باشد و هر درمی دویست و پنجاه و شش حبّه باشد الاّ یك درم از آن جمله که **۲۵۵** حبّه باشد.

چون حقیقت حال در تضاعیفِ بیوتِ شطرنج از این حیثیّت معلوم شد می گوییم: هرگاه خواهیم عدد تضاعیف مجموع خانه های شطرنج را بدانیم که آن عدد جمیع حبّات گندمی است که در دویست و پنجاه و شش مملکت فرض شده آن را به دو طریق می توان معلوم کرد.

طریق اوّل آن است که عدد بیوت شطرنج که شصت وچهار است بگیریم و ببینیم که عدد تضاعیف آن تا واحد چند است، یعنی ببینیم که واحد چند مرتبه که تضعیف شود عدد خانه های مذکور یعنی خانه های شطرنج حاصل می شود. پس اثنین را به عدّهٔ آن تضعیفات مربّع گیریم یعنی اثنین را مربع کنیم باز حاصل را مربّع کنیم وهمچنین تا تربیع به آن عده حاصل شود. بعد از آن یکی از مربّع اخیر نقصان کنیم تا مطلوب حاصل شود و بنابراین می گوییم عدهٔ تضعیفات **۶۴** تا واحد شش است زیرا که تضعیف واحد دو است و تضعیف دو چهار است تضعیف چهار، هشت است و تضعیف هشت، شانزده است و تضعیف شانزده، سی ودو است و تضعیف سی ودو، شصت و چهار است و این مجموع شش تضعیف است لهذا اثنین را به نحو مذکور شش نوبت مربّع کنیم وگوییم مربّع اوّل ۴ است و مربّع دویّم ۱۶ و مربّع سیّم **۲۵۶** و مربّع چهارم **۶۵۵۳۶** و مربّع پنجم **۴/۲۹۴/۹۶۷/۲۹۶** و مربّع ششم **۱۸/۴۴۹/۷۴۴/۰۷۳/۷۰۹/۵۵۱/۶۱۶** و چون از این مربّع اخیر که مربّع ششم است یکی نقصان کنیم ما بقی عدد مجموع واحد و تضعیفات شصت و سه گونهٔ او است. پس اگر به ازاء خانهٔ اوّل یك درهم یا یك حبّه از حبّات فرض شود، و به ازاء خانهٔ دوم دو، و به ازاء خانهٔ سیّم چهار، و به ازاء چهارم هشت وهکذا تا خانهٔ شصت وچهارم، عدد مجموع آن دراهم یا حبّات که به ازاء مجموع خانه های شصت وچهارگانه فرض شده همان عدد مربّع ششم است.

طریق دوم، طریقی [است] که ملاّشرف الدین علی یزدی در این رباعی به نظم آورده:

تضعیف یکی نور بود هشتم بار — آسان بود از سه ضرب و تنصیفی کار
در جمع یکی ز بار ثالث بردار — دریاب شرف را به دعایی یاد آر

مراد از نور در این رباعی **۲۵۶** است که عدد خانهٔ نهم است همچنان که سابقاً به تفصیل مذکور شد که هرگاه به ازاء خانهٔ اوّل واحد فرض شود و به ازاء خانهٔ دویّم اثنین و همچنین هر خانه به ترتیب ضعف سابق آن فرض شود حصّهٔ خانه نهم **۲۵۶** می شود و چون ضرب عددی در عدددیگر عبارت است از تحصیل عددی که نسبت آن به احد مضروبین مثل نسبت مضروب دیگر باشد به واحد. پس چون نور را در نفس خود ضرب کنند عددی شود که نسبت آن به نور مثل نسبت نور

باشد به واحد، پس حاصل اگر مربّع نور است عدد خانه هفدهم باشد زیرا که چون خانۀ هفدهم نهم خانۀ نُه است پس نظر به قاعده ضرب نسبتی که عدد خانۀ نهم به واحد دارد همان نسبت عدد خانه هفدهم به عدد خانه نهم خواهد داشت، و چون این مربّع یعنی مربّع نور در نفس خود ضرب شود مربّع دیگر حاصل شود که نسبت آن به مربع اوّل یعنی مربع نور مثل نسبت مربع اوّل باشد به واحد. پس مربّع ثانی عدد خانۀ سی وسیّم باشد زیرا که همچنان که خانۀ هفده هفدهم خانۀ اوّل است خانه سی وسیّم نیز هفدهم خانه هفده است یعنی نسبتی که عدد خانۀ هفده به واحد دارد همان نسبت عدد خانه سی وسیم نیز به عدد خانه هفدهم دارد. و چون مربع ثانی را مربع کنیم، یعنی در نفس خودش ضرب کنیم، عددی یعنی مربّع ثالثی حاصل شود که نسبت آن به عدد مربّع ثانی مثل عدد مربّع ثانی باشد به واحد؛ پس این مربع ثالث عدد خانۀ شصت وپنجم باشد. اگر این خانه در عرصۀ شطرنج بودی زیرا که همچنان که خانۀ سی و سه سی و سیّم خانۀ اوّل است همچنین خانۀ شصت‌وپنج سی‌وسیم خانه سی وسه است، پس نسبتی که عدد خانه سی وسه به واحد دارد همان نسبت عدد خانۀ شصت‌وپنج به عدد خانۀ سی وسه دارد. امّا چون خانۀ شصت‌وپنج در عرصۀ شطرنج وجود ندارد، و خانه‌های آن شصت‌وچهار است، پس هرگاه مربّع ثالث تنصیف شود، عدد خانه شصت‌وچهارم حاصل شود زیرا که عدد خانۀ شصت‌وپنجم ضعف عدد خانه شصت‌وچهارم است، بنابر فرض که عدد هر خانه ای ضعف عدد خانه سابق است، و چون از خواص اعداد مبتدئه از واحد بر نسبت ضعف آن است که هر یك از اعداد مذکور زاید است بر مجموع اعداد ما تحت خود به واحد، به نحوی که هرگاه از ضعف عدد اخیر یکی نقصان کنیم مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد عدد اخیر با اعداد سابقه بر آن حاصل شود، لهذا چون از ضعف عدد خانۀ شصت‌وچهارم که مربّع ثالث است یکی نقصان کنیم، عدد مجموع خانه های شصت‌وچهارگانه حاصل شود وهو المطلوب.

بیان نکتةٍ فی آیة الاملاق:

قال الله تعالی: فی موضع: «لاٰ تَقْتُلُوا اَوْلاٰدَكُمْ مِنْ اِمْلاٰقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ اِيّاهُمْ» (انعام، ۱۵۱) و قال فی موضع آخر: «وَ لاٰ تَقْتُلُوا اَوْلاٰدَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلاٰقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَ اِيّاكُمْ» (الاسراء، ۳۱).

الوجه فی تقدیم المخاطبین فی الوعد بالرّزق علی اولادهم فی الآیة الاولی والعکس فی الآیة الثّانیة انّ الخطاب فی الآیة الاُولی مع الفقرآء بدلیل قوله من املاق فکان رزق انفسهم اهمّ و الخطاب فی الآیة الثّانیة مع الاغنیآء بدلیل قوله خشیة املاق فکان الاهم الانسب فی رفع الخوف

من الاملاق لاجل انفاق اولادهم بيان انّ رزقهم على اللّه تعالى و انّ اللّه تعالى يرزقهم. كذا قال الطوسى (ره) فى *التّبيان*.

مسئلةٌ فقهيّة:

مات رجل و ترك اربع نسوة بنكاح صحيح واحدة منهّن ترث و تأخذ المهر و الثّانية ترث ولا مهر لها و الثالثة تأخذ المهر ولا ميراث لها و الرّابعة لا مهر لها ولا ميراث، كيف يتحقق هذا الفرض؟

الجواب: هذا رجل عبد زوجّه مولاه امتين ثمّ اعتق العبد و تزوّج بأمراة مُسلمة واخرى ذمّيّة ثم اعتق مولاه احدى الامتين ثمّ مات الزّوج. فالمُسلمة ترث و تأخذ المهر و المعتقة ترث ولا مهر لها و الكتابية تاخذ المهر ولا ميراث لها و الامة لاشئ لها من المهر و الميراث.

سؤال حسابى:

ان قيل: ایّ عددين كلّ منهما مجذور مع انّ مجموعها ايضاً مجذور؟ قلنا: هذا يوجد فى زوجين و فى زوج و فرد مثال الاّول ستّة و ثلثون و اربع و ستّون و مثال الثّانى تسعة و ستّة عشر و قد نظم ذلك بالفارسيّة هكذا:

دومجذورى كه باشد جمله مجذور بيابى از دو زوج و زوج و فردى
مثالش لو سدٍ يوط وليكن بيانى گر تو از فردين مردى

معمّا به اسم بشير

از گردش دهر چون جوانى شد طى مى بار چو شيشه اشك و مى نال چونى
پايان شباب آمد اى دل، هشدار چون پشت دو تا شود چه آيد از وى

مراد از «چون پشت» پست است كه در كتابت شبيه آن است و «چون پشت دو تا شود» يعنى تثنيه شود، پستان مى شود و آنچه از پستان مى آيد شير است و «چون پايان شباب» كه باء است به آن ضم شود بشير مى شود.

شبهةٌ حماريّة:

مايستلزم وجوده و عدمه لحمارية زيد هو موجود او معدوم، و على التّقدير ين يلزم المحال اذ على

كلّ منهما يلزم حماريته و هو محال. و هذه الشّبهة هى الشّبهة المشهورة بالشبهة الحماريّة. و **جوابها:** انّ لزوم المحال انّما هو على تقدير ان يتّصف شئ فى نفس الامر باستلزام وجوده و عدمه لحمارية زيد، ثمّ يكون موجوداً او معدوماً و امّا اذا لم يتّصف شئ بذلك فلايلزم محال فانّا نختار انّ الشّئ المُستلزم لحماريّته كذلك معدوم، وعلمه بعدم الاستلزام لا بالعدم مع الاتصاف بالاستلزام. ولو عاد السّائل و قال: ان الشّئ الذى يستلزم وجوده حماريّته وكذا عدمه بايّ وجه كان ولو بعدم الاستلزام فهل [هو] موجود او معدوم؟ فنعود ايضاً ونقول: انّ المحال انّما يلزم بعد اتصاف شئ فى نفس الامر بهذا الاستلزام اذ حينئذٍ يلزم المحال على *التّقارير* ، و امّا اذا لم يتّصف به شئ فى نفس الامر اصلا فلايلزم من عدمه بعد الاستلزام محال. وهكذا كلّما عاد السائل نعود ايضاً بمثله. و لا يخفى انّ هذا شبهة يمكن اجرائها فى الزام ايّ محال اريد، وكذا فى اثبات كلّ حكم شرعيّ وفى نقيضه فلايمكن الاستدلال بها. وقد استدلّ بها العلّامه (ره) فى «الخلاف» على جواز الصّلوة فى التّكة و القلنسوة المعموليتن من و بر غير الماكول كما هو ظاهر «المبسوط». و توضيح ذلك انّ الاصحاب اختلفوا جواز الصّلوة فى التّكة و القلنسوة المعمولتين من و بر غير الماكول، فذهب الاكثر منهم الشيخ فى «النهاية» الى المنع وقال فى «المبسوط» بالكراهة، و احتمله صاحب المعتبر بعدان رجّح المنع اولا. و العلّامة فى احتج «المح» للمبسوط بانه قدثبت للتّكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصّلوة فيهما، و ان كانتا بخستين او من حرير محض، فكذا يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول، وبانّ الملزوم للمدّعى وجوداً و عدماً ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا ان كان منفيّاً. ثم اجاب عن الدّليل الاّول ثمّ قال: و الجواب عن الثّانى بالمنع من استلزام نفى الملزوم حالتى وجوده و عدمه للمطلوب لجواز كون النفى راجعاً الى الذّات لاالى وجودها مع فرض استلزامها وجوداً و عدماً للمطلوب. و ظاهر انّ قوله و بانّ الملزوم للمدّعى هو الشبهة المذكورة قد تمسّك بها لاثبات حكم شرعى هو جواز الصّلوة فى التّكة و القلنسوة المذكورين، و حاصلها انّ مايستلزم وجوده وعدمه لجواز الصّلوة فيهما ان كان ثابتاً ثبت المطلوب وكذا ان كان معدوماً. وماذكره من جوابها من المنع من استلزام الملزوم (الخ) اشارة الى الجواب الذّى ذكرناه، حاصله انّ ثبوت المطلوب انما هو اذا كانت ذات الملزُوم فى الواقع حالتى وجوده وعدمه مُستلزمة للمطلوب، ثّم فرض وجوده وعدمه والاستلزام ممنوع بمعنى انّه يمتنع ثبوت ذات يكون ملزوماً فى الحالتين للمطلوب، فالنّفى راجع الى الذّات لا الى وجودها مع فرض كونها ملزومة فى الحالتين له و على ماذكرناه من عدم صلاحية هذه الشّبهة للاستدلال لجريانها فى اثبات كلّ محال و فى كلّ حكم شرعيّ و نقيضه، يظهر انّ غرض العلّامة (ره) من ايرادها ليس الاستدلال والاثبات بها بل انّماذكرها لادنى مناسبة تشحيذاً لاذهان النّاظرين وتحديداً لافهام المتعلّمين، و اشار الى جوابها

لئلّا يتحيّر بعض الطّلاب اذا اوردت عليها و لم يقدر على حلّها. ثم بمثل الجواب الّذى ذكرناه للشّبهة المذكورة يندفع شبهة مشهورة اوردت على كون النّسبة خارجة عن الطّرفين اعنى المنتسبين و هى انا اذا اخذنا جميع المفهومات بحيث لايشذّ عنها شئ من المفهومات اصلا، ثم نسبنا هذا الجميع الذّى لايخرج شئ من المفهومات الى جزئه فلاشكّ فى انّه يتحقق نسبتة بني المجموع و بين هذا الجزء، فتلك النّسبة داخلة فى لمجموع لعرضه بحيث لايشد منه مفهوم اصلا و خارجة عنه ايضاً، اذا النّسبة خارجة من طرفها. و لقوة هذه الشبهة ذهب بعض الافاضل الى انه لايجب كون النسبة خارجة من الطّرفين ولايخفى فساده. فالصّحيح ان يدفع بمثل الجواب المذكور بان يقال: فرض جميع المفهومات بحيث لايشذ منه مفهوم ممكن الحصول لايجامع فرض نسبة هذا الجمع الى جزئه بل فرض الجميع بالحيثّية المذكورة مع نسبته الى جزئه يتضمّن باعتبار النّقيضين. وذلك لان كونه بحيث لايشذ منه مفهوم يمكن حُصوله، يتضمّن عدم امكان نسبة الى شئ و نسبته الى جزئه يتضمّن امكانها، فكانّك قلت جميع المفهومات التّى نسبته الى جزئه خارجة عنه و داخلة فيه هل تلك النّسبة خارجة عنه ام لا، نعم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض، وظاهر انّ نسبته الى جزئه خارجة عنه لعدم حصولها حين الفرض. و امّا اذا فرض جميع المفهومات بحيث لايخرج منه مفهوم يمكن تحققه و فرضه ولو بعدذلك الفرض فذلك الفرض لايمكن اجتماعه مع اعتبارنسبته الى شئ.

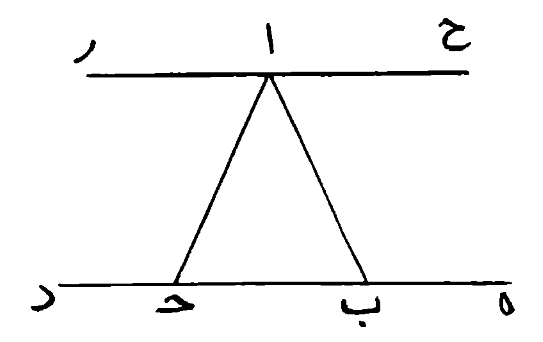
فائدة حكميةٌ:

قيل: لوجاز وجود غير المتناهى لزم قطع الخطّين معا او احدهما مسافة غير متناهية فى زمان متناه.

اقول: بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين فلنا ان نفرض انتقال احدها من الموازاة الى وضع المسامتة، فاذا انتقل احدهما من الموازاة الى المسامة، لابدان يحصل هذا الانتقال بحركة ما فى الجمله فحينئذٍ يقطع احدهما الاخر لامحالة وذلك لانّ المسامة نقيض الموازاة، والمتوازيان خطان لايلاقى احدهما الاخر ولو اخرجا الى غير النّهاية، فالمسامتان خطان يلاقى احدهما الاخر عندلاتناهيهما، و فى مانحن فيه فرض الخطان غير متناهيين فيجب ملاقاتهما ولا بجوزملاقاتهما بالطّرف لمنا فاته اللاّنهاية المفروضة فيجب ان يكون الملاقاة بوسطٍ وهو التقاطع و حينئذٍ نقول: اىّ نقطة فرض وقوع التّقاطع بها يكون ما فوقها من الخط غير متناه كما هو الفرض و ظاهر انّ كلّ نقطة يفرض التّقاطع بها يكون التقاطع حاصلا قبلها فلابدّان يحصل التّقاطع بنقطة فوقها فما من

نقطة نفرض ولو الى غير النّهاية حصول التّقاطع بها الاّ ولابد و ان يحصل التّقاطع بنقطة اخرى فوقها فيلزم ملاقاة الخط المايل جميع النّقاط الفوقانية الغير المتناهية من الخطّ الغير المتناهى، فيلزم قطع الخطّ الغير المتناهى فى زمان متناه وهو زمان الحركة اليه فتأمل. وهذا البرهان قريب او راجع الى برهان التخّلص الذّى اورده ابن كمونة فى شرح *التلويحات* وهو انّا نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين قدخرج احدهما من مركز كرة فاذا فرض تحرك الكرة بحيث يخرج القطر من المقاطعة الى الموازاة فلابدان يتخلّص عن الخط الاخر وهو انّما يكون عند نقطة ينتهى بها الخطّ مع كونه غير متناه.

توضيح عبارة للمعلّم الثانى وهو قوله فى وجه تساوى الزّوايا الثّلث لقائمتين: اذا سقط الاربع من السّت بقى اثنان، بيانه اذا اخرجنا ضلع **ب حـ** من مثلث **ا ب حـ** من الطّرفين الى **د ه** و اخرجنا من نقطة **ا** الى **ح ر** خطّاً موازياً لخط **د ه**، حدثت من وقوع **ا ب** على **ه د** زاويتان معادلتان لقآئمتين و من وقوع **ا حـ** عليه ايضاً زاويتان كذلك، و من وقوع احدهما على **ح ر** ايضاً زاويتان كذلك، وهذه ستّة زوايا معادلة قوآئم، ووجه المعادلة ظاهر وهى مشتملةٌ على الزّوايا الثلث للمثلث و الاربع الحادثة عن خارجة اعنى **ح ا ب**، **ر ا حـ**، **ا حـ د** ثمّ نقول: زاويتا **ح ا ب**، **ا ب ه** معادلتان لقائمتين لانّهماداخلتان فى جهة واحدةٍ حادثتان من وقوع خطّ **ا ب** على **ح ر ه د** المتوازين، فيثبت بالتاسع و العشرين من اولى الاصول تعادلهما لقائمتين و بمثل ذلك نبيّن انّ زاويتى **ر ا حـ**، **ا حـ د**



ایضاً معادلتان لقآئمتین. فاذا سقطت هذه الاربع المعادلة لاربع قوائم یبقی من السّتة المعادلة لستّ قوائم زوایا الثّلث للمثّلث معادلة لقائمتین و هو المطلوب. و للعبارة محامل و توجیهات اخری ذکرناها فی توضیح الاشکال. ثمّ لو اخرج اب من جهة ب یحصل به زاویتان اخریان معادلتین لقائمتین. فلو قیل لو اسقط السّت من الثمان بقی اثنان لکان صحیحاً ولو اخرج احـ من جهة حـ یحصل ایضاً اخریان معادلتین لقائمتین وحینئذٍ لو قیل لو اسقطت الثّمان من العشر بقی اثنان لکان صحیحاً، ولو اخرج احدهما من جهة ا ایضاً یحصل اخریان کذلك وحینئذٍ لو قیل لو اسقطت العشر من اثنی عشر بقی اثنان لکان صحیحاً ایضاً.

حدیث

فی الحدیث: بیننا و بینکم عیبة مکفوفة ای مشرحة مقفلة علی ما فیها. و هذا مثال یضرب للصّدور النّقیة من الغلّ والغش فیما اتفقوا علیه من الصّلح و الهدنة. وقیل معناه انّ الشرّ بیننا مکفو فکما یکفّ العیبة ای الوعاء علی ما فیها من المتاع فکانّهم قدجعلوا ما اصطلحوا علیه فی وعآء و اشرعوا ای اقفلوا علیه.

حدیث:

قال الباقر علیه السلام: خالطوهم بالبرانیّة و خالفوهم بالجوآنیّة اذا کانت الامرة صبیانیّة. اصل البرانی من البّرای الخارج و الجوانی من جوّالبیت ای داخله، والالف والنوّن فیهما من زیادات النسب، و الامرة بالکسر بمعنی الامارة، فالمعنی خالطوا النّاس بالعلانیة و الظّاهر و خالفوهم بالسرّ و الباطن اذا کانت الامارة بیدالصّبیان و السّفهآء. و فی حدیث سلمان (ره) من اصلح جوانیه اصلح برانیه ای من اصلح باطنه فقد اصلح ظاهره. و فی حدیث ایضاً انّ لکل امر جوانیاً و برانیاً.

معمّا به اسم ضیاء:

نقّاش قلم گرفت و قدّ تو نگاشت | پرگار گشاده را نگونسار بداشت
تا دور خط کشد ولی از تامت | بود آن رقمی که جای اندیشه نگاشت

مراد به هر یك از «قلم» و «قد» صورت رقم یك است که الف باشد و مراد از «پرگار گشاده نگونسار» صورت رقم هشت است و مجموع بر این هیئت باشد: ۸۱۱ که هشتصد و یازده است و

مجموع حروف ضیاء این قدر باشد.

معمّا به اسم بابر:

زوج اوّل گیر و نصف او و نصف ضعف او　　پس بکن در ضعف هر یك ضعف ضعف جمله ضرب
تا شود نام شهی حاصل که ضرب تیغ او　　می کنـد تنصیف تضعیف مخالف روز حرب

مراد از «زوج اوّل» دو است که ب باشد و از «نصف آن» یك است که آ باشد و «نصف ضعف آن» بازدو است که ب باشد، ومجموع آن پنج می شود و ضعف پنج ده می شود، وچون بیست در ده ضرب می شود دویست می شود که ر است و چون با سه حرف سابق که ب ا ب باشد ضم شود «بابر» می شود و هوالمطلوب.

معمّا به اسم خسرو:

گر روز نخست هم خـودش چون آخـر　　سـر منزل جـانهـا همـه خـاك در اوست

مراد آن است که لفظ نخست خودش که باز نخست باشد یعنی ابتدای آن که **نون** باشد برود همچنان که آخر آن که **تا** باشد باز برود یعنی رو شود به این معنی که بدل به آن شود.

سؤال امتحانی:

ان قیل قد صرّحوا بانه لوثبت وجود الجزء الّذی لایتجزّی لزم ان یکون طوالع الرّبع المحدود بالاعتدال فی خط الاستوآء ربعاً واکثر من الرّبع کیف لزم ذلك؟ قلنا: بیان ذلك انّه قد تقرر فی الهیئة انّ الطّوالع المحدودة بالاعتدال فی خطّ الاستوآء اذا کانت اقلّ من الرّبع فهی اعظم من المطالع لانّها حینئذٍ وتر قآئمة، والمطالع وتر حادة. فالمطالع اقصر، فاذن لو کان المعدّل والبروج مرکّبا من الاجزآء التی لایتجزی وطلع رُبع المعدّل الّربیعی الاجزء منه کان الطّالع معه من البروج اکثر منه، لما عرفت و اقلّ من الرّبع اذالرّبع من الطّوالع یطلع مع الرّبع من الطّوالع و حینئذ، لوکان ماهو الاکثر من الطّوالع اقلّ من الجزء حتّی ینقسم لجزء الملاصق لاوّل السّرطان بطل الجزء و لزم الخلف. و ان کان بقدر الجزء فیکون طوالع الرّبع الاجزء منه ربعاً فیکون طوالع الرّبع من المعدّل اکثر من الجزء مع انّ طوالع الرّبع ربع فیلزم ان یکون طوالع الرّبع المذکور اکثر من الرّبع مع انّه یلزم ان یکون ربعاً.

سؤال آخر امتحانی:

قیل: لو وجدالجُزءالّذی لایتجزّی لزم ان یکون قطر الفلك الاعظم ثلثة اجزاء ماوجه اللّزوم؟ قلنا: وجهه انه علی وجودالجزء انّا لو فرضنا قطراً منه وعلی جنبیه وترین ملاصقین له ثمّ فرضنا قطراً آخر منه علی فوق هذه الخطوط الثّلثة بحیث یقاطعهما ولایخرج عن السّطح الحادث من تماسّها، لزم ان یکون هذاالقطر المقاطع ثلثة اجزاء لانّه یقاطع کلّ واحد من هذه الخطوط الثّلثة من دون خروج عنها، فیجب ان یکون ثلثة اجزآء کلّ جزء منه فوق خط، اذلو وقع اکثر من جزء واحد منه فوق خطّ لزم انطباقه علیه، والفرض تقاطعه. ولتوضیحه نفرض خطوط اب اح اد متماسّة ولترکبها عن الاجزاء یحدث سطح یشمل عرضه علی ثلثة اجزاء. فنفرض قطر اد علی هذاالسّطح بحیث یتقاطع الخطوط الثّلثة ولایخرج عنه، فهذاالقطر ان لاقی کل واحد منهما بجزء لزم انحصاره فی ثلثة اجزاء وان لاقی الکل اوبعضها باکثر من جزء لزم عدم کونه مقاطعاً له وهو خلاف الفرض. فان قیل: لاحاجة الی فرض وترین بل یکفی فرض وتر واحد مع القطر وفرض قطر اخر فوقها بحیث تقاطعهما ولایخرج عن سطحها و حینئذٍ یلزم کون قطر الفلك جُزئین وهو ابلغ و علی هذا فیقال فی الامتحان: لو وجدالجزء یلزم کون قطر الفلك الاعظم جزئین کیف بیان ذلك؟ فیجاب بفرض قطر ووتر ملاصق معه وفرض قطر اخر فوقها، فیلزم کون هذاالقطر جزئین لماذکر. قلنا: لو فرض قطر ووتر ملاصق معه فالخطّ الثّالث الّذی نعرض فوقها لایمکن ان یکون قطر بل یکون وترا بخلاف الخطّ الرّابع المفروض علی فوق خطوط ثلثه وهی القطر ووتران علی جنبیه ملاصقان له. والمحذور انّما هو کون القطر ثلثة اجزآء اوجزئین واللّازم علی التّقدیر المذکور کون الوتر جزئین وهو لیس فی الغرابة ککون القطر ثلثة اجزآء ثمّ الوجه فی عدم کون الخط المفروض علی فوق قطر ووتر ملاصق له قطرا انّه لایمکن ان یّمر بالمرکز لاستلزام مروره به اعوجاجه لانطباق نصفه علی الوتر و نصفه علی القطر فلابّدان لایمّر بالمرکز حتّی یتصوّر انطباق بعضه علی الوتر و بعضه علی القطر بلااعوجاج و انّما قلنا بخلاف الخط المفروض علی فوق ثلثة خطوط هی القطر و وتران عن جنبیه لانه یمکن حینئذ ان یّمر هذاالخطّ الرّابع علی المرکز والخطوط الثّلثة بلااعوجاج بان ینظبق بعضه علی احدالوترین وبعضه علی الاخر وجزء منه علی القطر فی المرکز فتامّل.

سؤال امتحانی

ان قیل: صرّحوا فانّه لو ثبت وجودالجزء الذی لایتجزّی لزم بطلان الشّکل الحماری کیف بیان ذلك؟ قلنا: بیان ذلك علیٰ ماذکروه انّا اذا فرضنا اَحَدَ اضلاعِ مثلثٍ واقعاً علی جدار قآئم علی الارض، وفرضنا ضلعاً اخرمنه علی سطح الارض بحیث یکون الضلع المفروض علی الجدار

قائماً عليه، فيكون ضلعه الاخر اعنى وتر القآئمة احد طرفيه على الجدار واقعاً على طرف الضّلع الاوّل، وطرفه الاخر على الارض واقعا على طرف الضّلع الثانى. ونفرض كل واحد من الضّلعين الاوّلين اعنى المفروض على الجدار والمفروض على الارض الّذى هو قاعدة المثلّث مائة جزء فيكون احدى زوايا المثلّث اعنى القائمة فى موضع قيام الجدار على الارض، واحداثها فى الارض بعيدة عنها بمائة جزء، والاخرى عن الجدار بعيدة عن الاولى ايضاً بمائة جزء. ثمّ نأخذ بمحلّ ملاقات الوتر والخطّ الواقع على الارض اعنى الزّاوية الّتى على الارض، ونجرها بحيث يبعد عن الجدار، فاذا تحرّكت هذه الزّاوية جزءاً تحرّك الخط الواقع على الجدار ايضا جزءاً فيقع جزء منه على الارض وحينئذٍ امّا ان يتحرك طرف الوتر الملاقى للجدار ايضاً جزءاً اى اما ان يهبط طرفه المتّصل بطرف الضّلع الواقع على الجدار ايضاً جزءاً او اقل من جزءٍ واحد او اكثر منه، والاوّل يوجب مساواة وتر القائمة لمجموع الضّلعين الباقيين لانه كلّما تحرك الزّاويه الواقعة على الارض جزءاً تحرّك جزء من الضّلع الواقع على الجدار اى وقع جزء منه على الارض واتّصل بالضلع المفروض على الارض وهَبَط ايضاً طرف الوتر الملاقى للجدار منه بقدر الجزء. فاذا تحركت الزّاوية المفروضة مائة جزءٍ حتى يقع جميع الضّلع الواقع على الجدار على الارض و يصير الضّلعان خطاً واحداً واقعاً على الارض مقداره مائتا جزء، وصل رأس الوتر المتحرّك من فوق الجدار الى اسفله الى الارض وانطبق الوتر على الخط الّذى هو مجموع الضّلعين فيلزم مساواة الوتر الّذى هو احداضلاع المثلث للضلعين الاخرين و هذا يبطل الشكل الحمارى المثبت، لاطوليّة كلّ ضلعين للمثلث من ضلع واحد منه، والثّانى يوجب الانقسام مع انّه يوجب ايضاً كون الوتر اطول من الضّلعين وعلى الثّالث ايضاً لزم الانقسام ان كان الزّايد عن جزء واحد بعض الجزء، بان يقطع طرف الوتر المتحرّك على الجدار فى مدّة قطع الزّاوية من الارض جزءاً جزءاً واحدا و جزئين او ثلثة او اكثر مع كسر من الجُزء ايضاً. وان كان الزّائد جزئين او اكثر بلاكسر فيأتى الكلام فيه. وقد تقرر ذلك بوجه اخصر مبنيّ على وضع السّلّم على الجدار ولذلك سمي بالبُرهان السّلّمى. و هو انا نفرض سُلّما على الحائط بحيث يكون بين اسفل الحائط ورأس السلّم عشرة اذرع مثلا، و كذابين اسفليها اى اسفل الجدار والسّلم، ثمّ يجر السّلم على الارض و هو مماسٌ برأسه للحائط بحيث يعظم قاعدة المثلث آناً فآناً. فكلّما قطع على الارض جزء قطع رأسه على الحائط جزء و هكذا. فاذا قطع عشرة اذرع انطبق السّلم على قاعدة المثلث فكان السّلم عشرين ذراعاً يساوى مجموع الضّلعين، فيلزم كون ضلعى المثلّث كالثّالث وهو باطل بالشكل الحمارى. هذا ما ذكر فى بيان المطلب المذكور، وفيه انّه لقائل ان يقول: انّ طرف الوتر اوراس السّلم يقطع من الجدار عند قطع جزء من الارض ازيد من جزء، والزّيادة ليست كثيرا من الجزء بل جزء او اكثر تام، فاذا

قطع الزّاوية المفروضة او اسفل السّلم جزءاً من الارض قطع طرف الوتر راس السّلم جزئين اوثلثة او اكثر بلاكسر، وحينئذٍ اذا وصل راس السّلم الى الارض لايكون المقطوع من الارض عشرة بل اقلّ منها فينطبق السّلم الّذى هو الوتر على ضلع او بعض ضلع اخر لاعلى مجموع الضّلعين حتّى يلزم كون ضلع من المثلث كالضّلعين الاخرين، فانّه على انتفاء الجزء و بطلانه لو اقيم الذّراع او مثله مقام الجزء و اورد لزوم مساواة الضّلع للضلعين لابدان يقال فى الجواب: انّ طرف الوتر او رأس السّلم يقطع من الجدار اكثر ممّا يقطعه الزّاوية المفروضة على الارض او اسفل السّلم. فللقائل بالجزء ايضاً ان يقول انّ المقطوع من الجدار اجزاء تامّة اكثر من الاجزاء المقطوعة من الارض، فتأمل.

سؤال آخر امتحانى:

قيل: لو وجد الجزء لزم امّا كون المتقاطعين متوازيين اوكون المتقاربين من جهة متباعدين فيها كيف بيانه؟ **جوابه:** انّ بيان ذلك انّا نفرض دآئرة مركّبة من الاجزآء و يخرج فيها خطّين مارين بالمركز بين طرفيهما جزء واحد من محيط الدّآئرة فهما متقاطعان على المركز. فالانفراج الّذى بينهما قبل المتقاطع لايمكن ان يكون اقلّ من الجزء لاستلزامه الانقسام. فامّا ان يكون بقدر الجزء اواكثر والاوّل يستلزم الاوّل والثّانى الثّانى.

ايضاً سؤال آخر امتحانى:

قيل: لو ثبت وجود الجزء الّذى لايتجزى لازم ان يكون البعداى اقصر الخطوط بين جزئين مثلا خمسة و سبعة وهو تناقض كيف يلزم ذلك.

جوابه: انّ وجه اللّزوم فى ذلك انّه حينئذٍ لو فرض مثلث متساوى السّاقين كلّ منهما ثمانية اجزاء و قاعدته سبعة لزم ان يكون ما بين طرفى ساقيه خمسة من قاعدته، لاشتراك طرفيها والثّامن الّذى هو رأس المثّلث اعنى مجتمع السّاقين مشترك ايضاً بينهما، فما بين السّابعين من السّاقين ان كان واحداً فبين السّادسين منهما اثنان وبين الخامسين منهما ثلثة و بين الرّابعين اربعة وبين الثّالثين خمسة و بين الثّانيين ستّة و بين الاوّلين سبعة، و قدكان خمسة فيلزم الفساد المذكور اعنى كون البُعدين هذين الجزئين اعنى الاوّلين خمسة وسبعة، وان كان بين السّابعين اكثر من جزء فالفساد اشدّ فلابدان يكون ما بينهما اقل من جزء فيلزم الانقسام و يبطل وجود الجزء.

سؤال آخر امتحانی:

قیل: لو وجدالجزء لزم مساواة قاعدة قطعة الدّآئرة لقوسها کیف یلزم ذلك؟

جوابه: انّه لو فرض حینئذٍ دائرة و وصل بین جزئین منهما القطر، ثّم وصل بین ثمانیة اجزآء یتوسّطها القطر و بین نظائرها باوتار ثمانیة، ثّم وصل بین طرفی الوترین الاقصرین بخطّ مستقیم، کان هذا الخطّ تسعة اجزاء، لانّه مرکّب من ثمانیة اجزاء من الاوتار الثّمانیة ومن جزء القطر وهو وتر ای قاعدة للقوس الذّی فرضت مرکبة من اجزاء ثمانیة یتوسطّها القطر، فیدخل فیما بینها جزء اخر من الدائرة هو طرف القطر، فاذاً ساوت قاعدة القطعة قوسها.

حدیث مشکل:

روی الشیخ فی *التّهذیب* عن محمّدبن یحیی عن محمّدبن الحُسین عن محمّدبن اسمعیل عن صالح بن عقبة قالت قلت لابی عبداللّه علیه السّلام: ما تقول فی رجل ضرب رجلا فنقص بعض نفسه بایّ شیء یعرف، قال بالّساعات قلت و کیف بالسّاعات؟ قال انّ النّفس یطلع الفجر و هو فی الشّق الایمن من الانف فاذا مضت السّاعة صار الی الشّق الایسر، فتنظر ما بین نفسك و نفسه، ثّم یحسب ثم یؤخذ بحساب ذلك منه، لعل المراد انّ الغالب انّ النّفس فی اوّل الیوم یکون فی الشّق الایمن من الانف بمعنی انّ الشّق الایسر منه یکون فی هذا الوقت منسدّاً اویخرج النّفس من الشّق الایمن فی الکثر، و هذا الاخبار من المعصوم (ع) ظهرله بالتّجربة او بطریق اخر. فمقتضی الخیران من نَقَصَ نَفَسَه بضرب غیره یعدانفاسه فی ساعة ثّم یعد انفاس الصّحیح ایضاً فیها ویؤخذ التّفاوت بینهما ثّم یوزع الدّیة الکاملة التّی بازآء انقطاع النفّس بالکلّیة علی اعدادانفاس الصحّیح وینظران مایقع بازاء التفاوت کم هو فیؤخذ من الضّارب. والمستفاد من هذا الحدیث انّه لو کان العدّ فی السّاعة الاولی من الیوم یؤخذ عدد الانفاس فیها من الشّق الایمن من الانف، و لو کان فی السّاعة الثّانیة یؤخذ عددها من الشّق الایسر منه و هکذا. و لاریب فی انّ استعلام النفس لایتوقف علی هذا و لایلزم عدها کذلك. و لعلّه انّما ذکر ذلك استطراداً ثم ما تضمنّه هذا الحدیث من حکم نقص النفّس ومعرفته بالسّاعات، لم یعمل به احدٌ من فقهآئناسوی یحیی بن سعید فی جامعه حیث قال ویعرف نقص النفس بالسّاعات لانّه من طلوع الفجر یکون فی الشّق الایمن من الانف ثّم بعد ساعة یکون فی الشّق الایسر، فینظر ما بین نفسك و نفسه ثّم یحسب ثّم یؤخذ بحساب ذلك. و قال العّلامة فی «یر» فی انقطاع النَفَس الدّیة و فی بعضه بحساب مایراه الامام (ع).

شعرٌ عربی

لايكون المُهر عيراً　　　لايكون المُهر مُهرٌ

[المُهر بضم الميم ولدالفرس، والعير بالفتح الحمار و بالكسر الابل. معنى المصرع الاوّل ظاهر و قوله لايكون فى المصرع الثّانى تاكيد لقوله لايكون فى المصراع الاوّل و قوله المهر مهر مُبتداء و خبر.

ايضاً شعر آخر:

مرّكما انقضّ على كوكبٌ　　　عفريت جنّ فى الدّجى الاجدل

قوله كوكب مرفوع انّه فاعل انقضّ وقوله عفريت مجرور بقوله «على»، وهذا مبنّى على جواز الفصل بين الجار و مجروره. و قوله الاجدل مرفوع علي انّه فاعل مرّ و المعنى: مَرَّ الاجدل كانقضاض كوكب على عفريت جنّ الدّجى. و *الحاصل* انّ مرور الاجدل كان كمرور الشّهاب الثّاقب على مردة الجّن فى الليّل.

ايضاً شعر آخر:

اعن ترسّمت من خرقآء منزله　　　مآء الصّبابة عينيك مسجوم

العين المفتوحة فى قوله عن بدل عن الهمزة المفتوحة وهذا الابدال جايز عندهم، كما صرّح به فى مغنى *اللّبيب* و غيره، فالمراد ان ترسّمت و التّرسم بمعنى التّأمل والتّفكر. و قوله ان منصوب بنزع الخافض اعنى لفظة «من» و هى متعلقة بقوله «مسجوم». فالمعنى امن التّامل فى منزله من خرقاء يسجم ماء الصّبابة من عينيك.

ايضاً شعر آخر:

رأت قمــر السّمــآء فــذكّــر تنى　　　لـيــالى وصـلهــا بــالــرقمـتيـن
كــلانــا نــاظــر قـمــراً ولكـن　　　رايـت بـعـيـنـهــا رأت بـعـيـنـى

معنى المصارع الثّلثة الاوّل ظاهر و المراد من المصرع الرّابع انى رايت القمر الذى راته عينها اعنى القمر الحقيقى و هى رات القمر الذّى راته عينى و هوالقمر لمجازى. و الحاصل انّه على الواقع و الظّاهر انّها وان رات القمر الحقيقى وانّى رايت القمر المجازى اعنى نفسها، الاّ انّما لّما كانت هى عندى قمراً حقيقياً والقمر الحقيقى عندى بمنزلة القمر المجازى بالنسبة اليها، فكانّى رايت القمر بعينها لانّ عينها ناظرة الى القمر الحقيقى فى نفس الامر وهى رأت القمر بعينى لانّ عينى ناظرة الى القمر المجازى فى نفس الامر.

ایضاً شعر آخر

ما نالنی من وصلها والذّی عزّوجل

قوله «لا» تأکید لقوله ما و قوله «وجل» فاعل لقوله نالنی ای ما نالی خوف من وصلها بالله الّذی عزّ.

شعر آخر:

المنهبات قلوبنا و عیوننا وجناتهنّ النّاهبات النّاهبا

قوله المنهبات صفة للنّسوان الممدوحة المتقدمة جمع المنهب وهو اسم فاعل من باب الافعال و لماکان النّاهب متعدّیاً الی مفعول واحد فالمنهب متعدّ الی مفعولین کما فی رای واری و علم و اعلم، وهذه التّعدیة سماعیة و لیست قیاسیّة، والمفعول الاوّل للمنهبات هو قلوبنا وعیوننا والثّانی لها هو وجناتهن والنّاهبات صفة للوجنات، و النّاهب مفعول للنّاهبات. فالمعنی انّ هذه النّسوان جاعلة قلوبنا وعیوننا ناهبة لوجنات انفسهن اذلا یزال المحب بقلبه متفکراً فی جمال المحبوب و بعینه ناظراً الیه، و هذه الوجنات ناهبة لقلوبنا و عیوننا التّی فرضت اوّلا ناهبة لوجناتهّن، فهنّ جعلن قلوبنا و عیوننا ناهبة لوجناتهّن التّی هی النّاهبة للنّاهب الذّی هو قلوبنا و عُیوننا.

رُوی انّ بعض الخُلفآء:

قال لبعض المؤمنین من اصحاب الکاظم علیه السّلام اتقول انّ موسی بن جعفر امام فقال: «لیس بامام ان قلت انّه امام فعلیّ لعنة الله و الملآئکة والنّاس اجمعین».

جملة ان قلت (الخ) صفة لقوله امام ای: لیس بامام موصوف بانّه لو قلت فی حقّه انّه امام لکان علی لعنة الله کما هوشأن ائمة الجور، بل امام موصوف بانه لو قلت فی حقّه انّه امام لکان علی رحمة الله. ویمکن ان یکون المراد انّه لااقول انه امام فی هذا الوقت ای فی حضورك و لو قلت عندك انّه امام لکان علی لعنة الله اذحینئذٍ اکون تارکاللواجب الذّی هو التقیة .

معّما به اسم نقی:

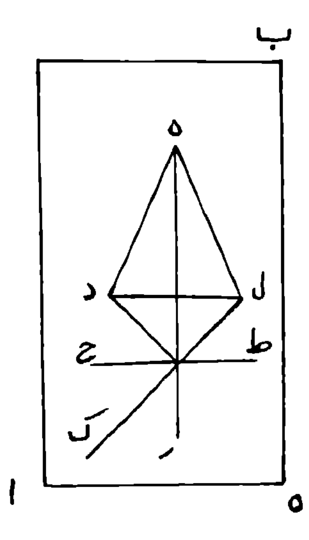
مرا بود قندیل دل سوخته شد آن سوخته باز افروخته

یعنی مرا بود «قن» و «دیل» دل سوخته که یا باشد که دل دیل که دال ولام باشد چون سوخته شود «یا» باقی می ماند، پس حاصل، با مراعات ترتیب آن است که مرا بود «قنی» لیکن در اینجا مراعات ترتیب میان «قن» و «ی» نشده است و مراد آن است که مرا بود «یقن» و چون دلسوخته افروخته

شود یعنی دل به معنی قلب که بر گشتن باشد محققّ شود «نقی» می شود. و اظهر آن است که مراد این باشد که مرا بود «قن» که این صفت داشته باشد که دیل دلسوخته باشد یعنی یای آن بر طرف شده باشد و دل مانده باشد که حاصل آن باشد که مرا بود (قن) که دل یعنی قلب شده باشد و آن سوخته که یا باشد باز افروخته باشد یعنی عود نموده نقی شد.

مسئلة هندسيّة (زوایای حاصله از تلاقی دو خط):

ان قيل: لاريب فی انّ الخطّ المستقيم اذا قام عموداً علی سطح، يحيط هذا الخط مع كلّ خطّ فی هذا السّطح ملاقيا لهذا الخطّ القآئم علی السطّح بزاوية قآئمة، و امّا اذا مال الخطّ الی جانب من السّطح ولم يكن عموداً عليه بل مائلا عنه، فایّ قسمٍ من الزّوايا يحدث من ملاقات هذا الخّط المايل مع الخطوط المفروضه فی السّطح؟ قلنا: يحيط مع خطّين متصلين به فقط بزاويتين قائمتين، و مع ساير الخطوط بزوايا حادة منفرجة، و يكون اصغر الحواد فی حاقّ جانب الميل و اعظم المنفرجات فی حاقّ الجانب الاخری جهة المقابل وهو تمام اصغر الحوادمن قائمتين، و كل حادة اقرب الی اصغر الحواد يكون اصغر من الحادة الّتی هی ابعد منه، و الاثنتان الحادثتان عن جنبيه مع تساوی بُعدهما عنه و متساويتان و كل منفرجة اقرب الی اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجة التی هی ابعد. و الحادثتان عن جنبيه مع تساوی بُعدهما عنه متساويتان، فمن طرف



الاعظم اصغر الحوادیتعاظم الحاد شیئا فشیئا الی ان یصل الی القآئمتین. ثمّ یتعاظم کذلک الی ان یصل اعظم المُنفرجات، و من طرفی اعظم المُنفرجه بالعکس من ذلك. و البرهان علی ذلك ان نفرض السّطح اب و الخط المائل عمود د حـ علی انّ نقطة د فی الفوق و نقطة حـ فی السّطح و یخرج من د عمود د ه علی السطّح علی ان یکون نقطة ه علی السّطح و یصل فی السّطح ه حـ و یخرجه الی ر ومن حـ خطّ ح ط عموداً علی ه ر. فنقول: فلان سطح مثلّث د ه حـ یمّر بعمود د ه یکون قائماً علی سطح ب علی قوآئم، لماثبت فی الثّامن عشر من حادیة عشر الاصول من انّه اذاقام عمود عمودعلی سطح فکّل سطح یمر به یحیط مع الاوّل بزاویة قائمة، ولان ه ر فصلٌ مشترك بین سطح اب والمثلث و حـ ط عمود علی ذلك الفصل یکون عموداً علی المثلث ایضاً. بعکس الشکل المذکور و هو ماذکر فی اخره من انه قدبان انّه اذا قام سطح علی سطح فکل عمود علی فصلها یخرج فی احد السّطحین فهو عمود علی الاخر فیکون خطّ د حـ الواقع فی سطح المثلث مع خطی ح حـ ط محیطا بقائمتین لانّه اذا کان سطح مثلث ه د حـ عموداً علی ط ح الذّی هو الفصل لکان کلّ من ضلعیه المرتفعین ایضاً قائما علیه ومنهما د حـ المفروض مائلا، فیکون زوایا د حـ ح، د حـ ط قائمتین وثبت الحکم الاول، ثم یخرج ك حـ ل فی السّطح غیر قائم علی ح ط فزاویتا د حـ ل، د حـ ك حادة ومنفرجة اذلو کانتا قآئمتین یلزم ان یکون د حـ لکونه عموداً علی ك ل ح ط المتقاطعین عمودا علی سطح اب، لما ثبت فی الّرابع من المقالة المذکورة من ان کلّ عمود علی خطّین خرج من فصلهما المشترك فهو عمود سطحهما وهدا خلف. فثبت الحکم الثّانی. ثمّ نقول: الحادة منهما زاویة د حـ ل ونفصل حـ ل مثل حـ ه ونصل د ل ه ل فف مثلث د ه ل ضلع د ل لکونه وتر القائمة اعنی زاویة د ه ل اطول من د ه العمود لماثبت فی التاسع عشر من اولی الاصول من ان الزاویة العظمی من المثلث یوترها الضّلع الاطول ففی مثلثی د حـ ه، د حـ ل لاشتراك ضلع د حـ وتساوی ضلعی ه حـ ل بالعمل وکون د ل اطول من د ه، یکون زاویة د حـ ه التی فی جهة المیل اصغر من زاویة د حـ ل الحادة الّتی فرضت فی هذه الجهة ایضاً. لما ثبت فی الخامس و العشرین من اولی الاصول من انه اذا ساوی ساقا مثلثٍ ساقی آخَرَ وکان قاعدة الاولی اطول، کانت زاویتهما اعظم. و بمثله نبیّن انّها ای زاویة د حـ ه الواقعة فی حاق جانب المیل اصغر من سایر الحوادویکون زاویة د حـ ر تمامها من قائمتین اعظم من المنفرجات، و بذلك یثبت المطلوب بتمامه.

آیةٌ:

قوله تعالی:«تُکَلِمُ النّاسَ فی ِ الْمَهْدِ وَ کَهْلا» (مائده، ۱۱۰).

ان قيل التكلّم فى الكهولة ليس امراً عجيباً حتّى يذكر فى بيان مقام الاعجاز. قلنا: المراد انه يكلّمهم فى الوقتين على حد واحد وصفة واحدة ولا شكّ انّه غاية الاعجاز. وقيل انّه تكلم فى المهد مرّة واحدة اظهاراً لطهارة اُمّه فى الكهولة بالنّبوة و الوحى.

آيةٌ:

قوله سبحانه: «وَ قٰالَتْ طٰآئِفَةٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتٰابِ اٰمِنُوا بِالَّذِى اُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ اٰمَنُوا وَجْهَ النَّهٰارِ وَاكْفُرُوا اٰخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَلاٰ تُؤْمِنُوا اِلاّٰ لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ اِنَّ الْهُدىٰ هُدَى اللّٰهِ اَنْ يُؤْتىٰ اَحَدٌ مِثْلَ مٰا اُوتِيتُمْ اَوْيُحٰآجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ اِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشٰآءُ وَاللّٰهُ وٰاسِعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران، ٧٢ـ٧٣).

معنى الآية الاولى انّ طايفة من احبار يهود خيبر وهم اثنا عشر رجلا قال بعضهم لبعض ادخلوا فى دين محّمد (ص) وجه النهار اى اوّله من غير اعتقاد، واكفرُوا به آخره وقولوا انّا نظرنا فى كتبنا و شاورنا علمآئنا فوجدنا محمداً ليس بذلك فظهر لنا بطلان دينه و كذبه، فاذا فعلتم ذلك شك اصحابه فى دينهم و يقولون ما رجعُوا الا لامر تبيّن لهم فيرجعون عن دينه.

واما الاية الثّانية اعنى قوله ولاتومنوا (الخ) فلها تفسيرات: الاّول قوله تؤمنوا متعلّق بقوله «ان يؤتى احد» اى مرتبط به معنى عامل فيه لفظا، امّا بتقدير حرف الجّر ان اعتبر فى لاتؤمنوا معنى الاعتراف و بدونه ان لم يعتبر فيه ذلك. فالمعنى على الاوّل لاتعترفوا اولا تظهروا ايمانكم اى تصديقكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم واسروا تصديقكم بانّ المسلمين قد اوتوا من كتب الله مثل ما اوتيتم ولا تفشوا ذلك الاّ لاشياعكم ومن تبع دينكم، ولا تظهروه للمسلمين لئلا يزيدُهم تصديقكم بذلك ثباتا، ولا للمشركين لئلا يدعُوهم ذلك الى الاسلام. وعلى الثانى لاتظهروا تصديق ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم (الخ) واو يحاجّوكم عطف على ان يؤتى والضّمير فى يحاجوكم لاحد لانّه فى معنى الجمع يعنى ولاتعترفوا لغير من اتّبع دينكم بانّ المسلمين يحاجونكم يوم القيمة بالحّق و يغالبونكم عند اللّه بالحّجة، يعنى علمكم بذلك حاصل لكن لاتظهروا للمُسلمين ولا للمشركين لما ذكر. و آثَرَ فى عطف يحاجوكم كلمة او على الواو ليفيد العُموم مثل ولاتطع اثما او كفوراً و لذا لم يجعل بمعنى الى ان، ومابين لايؤمنوا وان يؤتى اعنى قوله قل ان الهدى هدى الله اعتراض ومعناه قل يا محّمد لهم انّ من يشآء اللّه ان يوفقه حتّى يسلم اويريد ثباته على الاسلام كان ذلك، و لم ينفع حيلتكم ومكركم وكذلك قوله قل انّ الفضل بيد اللّه (الخ). الثانّى: ان يتّم الكلام عندقوله الاّ لمن تبع دينكم عن معنى لاتؤمنوا هذا الايمان وهو ايمانهم وجه النّهار الاّ لمن كان على دينكم ودخل فى الاسلام اى لاتؤمنوا هذا الايمان الاّ لمن كان على دينكم لاجل رجوعهم لانّ رجوعهم كان ارجى

عندهم حينئذٍ نفى موقع ان يؤتى ثلثة اوجه: احدها ان يتعلّق بفعل مضمر على حذف اللاّم اى دبّرتم ما دبّرتم وفعلتموه لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم لالشئ اخر، يعنى انّ ما بكم من الحسد بمن اوتى مثل ما اوتيتم من فضل العلم و الكتاب دعاكم الى ان قلتم ماقلتم. وقوله اويحاجوكم عطف على ان يؤتى اى لئن يؤتى احد مثل ما اوتيتم ولما يتّصل به ويترتّب عليه من محاجتهم لكم عند ربّكم و غلبتهم عليكم يوم القيمة دبّرتم ما دبّرتم. وجهة العدول عن الواو الى اوالاشارة الى انّ كلاّ من الامرين مستقلّ بكونه سبب الحسد و الغيظ، و حقيقة المعنى انّه لم يكن باعث على هذا الكيد سوى عملكم بانّ الايتآء والمحاجة المذكورتين كآئنان البتة. وعلى هذا يكون قوله انّ الهدى هدى اللّه اعتراضاً. و يؤيد هذا الوجه قرائة ابن كثيرءَ اَن يُؤتىٰ احد بزيادة همزة الاستفهام للّتقرير والتّوبيخ بمعنى الآن يؤتى. وثانيها: ان يكون هدى اللّه بدلا من الهدى و ان يؤتى احد خبر انّ، و المعنى قل انّ هدى اللّه هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم اويحاجّوكم عند ربّكم فيقرعُوا باطلكم بحقهم ويدحضوا حجتكم. و ثالثها: ان ينتصب ان يؤتى بفعل مضمر يدل عليه قوله لاتؤمنوا الاّ لمن تبع دينكم كانّه قيل قل انّ الهدى هدى اللّه فلا تنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم (الخ)، فانّ قوله ولا تؤمنوا انكار لان يُؤتى احد مثل ما اوتيتم. الثّالث: ان يكون الكلامان كلاهما متعلّقين بقل ويتعلّق ان يؤتى بفعل مضمر على حذف اللاّم، اى قل انّ الهدى هدى اللّه و قل لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم قلتم ماقلتم. الرابع: ان يكون الكلام من اوّل الاية الى اخرها من الله تعالى تقديره ولاتؤمنوا ايّها المؤمنون الاّ لمن تبع دينكم وهو دين الاسلام ولاتصدّقوا بأن يؤتى احد مثل ما اوتيتم من الّدين فلا نبى بعدكم ولا شريعة بعد شريعتكم الى يوم القيمة، و لاتصدّقوا بان يكون لاحدحجّة عليكم عند ربّكم لانّ دينكم خير الاديان وان الهدى هدى اللّه وانّ الفضل بيداللّه. فيكون الاية باسرها خطاباً للمؤمنين من الله تعالى.

آية:

قوله تعالى: وَ اٰتَيْنا ثَمُودَ النّاقَةَ مُبْصِرَةً» (الإسراء، ۵۹).

مبصرة صفة لمحذوف هى آية اى ناقة حالكونها آية مُبصرة. هكذاذكره المفسرون ويمكن ان يكون صفة لناقة لا ان يكون بمعنى بصيرة لانّه خلاف معناه الحقيقى بل معناها الحقيقى اى منشأ لاستبصار النّاس وهدايتهم.

ايضاً آيةٌ:

قوله سبحانه: «ما يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلٰثَةٍ اِلاّ هُوَ رابِعُهُمْ» (مجادله، ۷).

ان قيل: لم يقل ما من نجوى اثنين الّا وهو ثالثهم مع انّ الامر كذلك فما النّكتة فى وجه العدول عن ذلك؟ قلنا: يمكن ان يكون النّكتة فيه استحسان الابتدآء بالعدد الفرد فان اللّه وترٌ يَحبّ الوتر. و يمكن ان يكون السّبب فيه معلوميّة ذلك من قوله وَلا اَدْنىٰ من ذلك فانّ نجوى اثنين يدخل فيه فلو قال اوّلا ما من نجوى اثنين (الخ) لما كان لهذا القول اعنى ولا ادنى فائدة. وقيل النّكتة فيه هى انّ النّجوى لايتحقق بين الاثنين اذا لاثنان لولم يكن لهما ثالث لم يحتاجا الى النّجوى انّما هو فى موضع خوف استماع الغير، وفيه انّ اضافة النّجوى الى الثلثة يفيد كون الثّلثة متناجين و على هذا يلزم ان يكون المراد من نجوى الثلثة كون الاثنين متناجين و الثّالث غير مطّلع على نجويٰهما وهو خلاف ما يفهم من الاضافة، على انه لولم يكن واحد منهم مطلعا على نجوى الاثنين لم يلزم من قوله و هو رابعهم اطلاعه سبحانه على النّجوى اذيمكن ان يكون حكمه كالثّالث الغير المطلع.

فى دعآء الصّباح والمسآء:

من الصّحيفة: يولج كلّ واحدٍ منهما فى صاحبه و يولج صاحبه فيه. قيل الواو للحال والمعنى يدخل كلّ من اللّيل والنهار فى اخر والحال انّه يدخل صاحبه فيه بان ينقص من احدهما شيئا و يزيده فى اخر كنقصان نهارالشّتآء و زيادة اللّيل و زيادة نهارالصّيف و نقصان ليله. فان قلت: هذاالمعنى يستفاد من قوله يولج كلّ واحد منهما فى صاحبه فاى فائدة فى قوله ويولج صاحبه فيه؟ قلت: مراده (ع) التّنبيه على امر مُستغرب و هو حصول الزّيادة والنّقصان معاً فى كل من اللّيل والنهار فى ان واحد وذلك بحسب اختلاف البقاع كالشّمالية عن خطّ الاستوآء والجنوبيّة عنه سوآء كانت مسكونة اولا، فانّ صيف الشّمالية شتآء الجنوبية وبالعكس. فزيادة النّهار ونقصانه واقعان فى وقت واحد لكن فى بقعتين، و كذلك زيادة اللّيل ونقصانه. فكانه قيل يدخل كلّ واحد منهما فى الاخر والحال انه فى وقت ادخال احدهما كالنّهار فى الاخر كاللّيل فى بقعة يدخل الاخر اعنى اللّيل فى الاوّل اعنى النّهار فى بقعة اخرى. ولولم يصرّح (ع) بقوله يولج صاحبه فيه لم يحصل التّنبيه على ذلك بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النّهار فى وقت ونقصانه فى آخر وكذلك اللّيل كما هو محسوس معروف للخاص والعام. قيل كون الواو للحال مبنيٌّ على تقدير المبتدأ كما فى قوله «نجوت وارهنهم مالك» و «قمت واصكّ وجهه»، وحاصل الجواب انّ معنى الجُملة الحالية وان كان يفهم من الاولى فيكون تأكيداً، الّا انّها ذكرت للتّنبيه وانت خبير بانّ ايلاج كلّ واحد منهما فى آن واحد بحسب اختلاف البقاع اذلايمكن ايلاج اللّيل فى النّهار فى بقعة الاخال ايلاج النّهار فى اللّيل فى بقعة اُخرى وبالعكس، فزيادة النّهار يتضمّن نقصانه حال

زيادته وكذلك اللّيل فى بقعتى الشّماليّة والجنوبيّة عن خط الاستوآء، فالتّنبيه حاصل بدون ذكرها وانّما ذكرت للتّصريح بما علم ضمناً، لانّه لمّا كان امراً مستغرباً لم يكتف بالدلالة عليه بالضّمنية بل دلّ عليه بالدّلالتين الضّمنية والتّصريحيّة ايمآءً لطيفا بذلك الى شأن الامر. ثم على ماذكرناه فتمام معنى الجُملتين انّما يتحقق فى فصلين وان كان بعض كلّ منهما يتحقق فى آن واحد لان مفاد الاولى ادخال بعض زمان النّهار فى اللّيل وبالعكس، و كلّ منهما يتحقق معنى الجملة الحالية فى آن كما ذكره، و ذلك لايتحقق الاّ فى فصلين من الفصول الاربعة اوالثّمانية. ثمّ اقول: اختلاف البقاع فى العرض الشّمالى والجنوبى وانتقال الشّمس عن مدار من المدارات اليوميّة بحركتها الخاصته يوجب ان يدخل بعض زمان الليل فى النّهار وبالعكس فى البقاع الشماليّة عن خط الاستوآء و الجنوبيّة عنه فى كل يوم بليلته من ايّام السّنة فى جميع الافاق الاّ فى المستقيم والرّحوى و هذا معنى قوله يولج كلّ واحد منهما فى صاحبه وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الاولى، نفى حال زيادة زمان النّهار و نقصان اللّيل وبالعكس فى البقاع المذكورة بحسب الاختلافات العرضيّه يدخل بعض زمان اللّيل فى النّهار و بالعكس فى الاماكن الشّماليّة عن خط الاستواء المختلفة فى الطّول و كذا الجنوبيّة عنه المختلفة فيه بحسب هذاالاختلاف. وهذا معنى قوله ويولج صاحبه فيه فالحاليّة تأسيس لانّها اشارة الى نوع اخر من الزّيادة والنّقصان، و عليه يتفرّع وجوب صوم احدى وثلثين يوماً فى صورة وثمانية وعشرون فى اخرى على المسافر من بلد الى اخر بعيد عنه بعد رؤية الهلال، وذلك لان كوكب يطلع فى المساكن الشّرقية قبل طلوعها فى الغربيّة وكذا فى الغروب، فكلّ بلد غربى بعد عن الشّرقى بالف ميل يتأخّر غروبه عن غروب الشّرقى بساعة. وانّما عرف ذلك بارصادالكسوفات القمريّة حيث ابتدأت فى ساعات اقلّ من ساعات بلد نافى المساكن الغربيّة واكثر من ساعات بلد نافى المساكن الشّرقية، فعرفنا ان غروب الشّمس فى الشّرقية قبل غروبها فى بلدنا و غروبها فى الغربيّة قبل غروبها فى بلدنا هذا. ويحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى مايكون باختلاف الطّولية مع الحركة اليّومية والثّانية الى مايكون بالاختلافات العرضيّة مع الحركة الخاصة الشمسيّه. و يحتمل ان يكون معنى الاولى ادخال كلّ من اللّيل والنّهار مكان آخر بدلا منه فى كلّ البقاع، فعبّر عن احداث النّهار مع امتلاء العالم باللّيل و بالعكس بالايلاج الّذى هو ادخال الشىء فى مضيق. ومعنى الثّانية ادخال بعض زمان كلّ منهما فى زمان الآخر فى كل يوم بليلته فى كلّ البقاع بحسب اختلافاتها الطّوليّة والعرضيّته فى حال لادخال الاوّل. و يحتمل العكس و عليه ايضاً فالحاليّه تأسيس و معنى الجملتين اكثر ممّا سبق و يتحقّق معناهما فى كل الافاق حتى فى الرّحوى فى بعض ايّامه. و بهذاالتّقرير يظهر انّ فى كلامه (ع) ايمآء الى كروية الارض والسّمآء فتامّل. والحكمة فى نقصان كلّ منهما و زيادة الاخر شيئا بعد

شیء الی ان ینتهی کلّ منهما الی منتهاه فی الزّیادة والنّقصان ظاهرة، اذلو کان دخول احدهما علی الاخر و ذلک بحرکة الشّمس لافلتة لاضربا بالابدان والثّمار غیرهما، کما انّ الخروج من حمّام حار الی موضع بارد دفعة یضرّ البدن و یسقمه، والقول بانّ هذاالتّدریج مستنداً الی ابطاء مسیر الشّمس فی الارتفاع والانحطاط، مجاب بنقل الکلام الی سبب ذلک. فان اجبت ببعد ما بین المشرقین سئل عن العلّة فیه و هکذا الی ان ینتهی الی تدبیر العلیم الحکیم فی مصلحة العالم و مافیه. هذا ما ذکره بعض الافاضل فی هذاالمقام. و اقول: لاریب فی انّه یدخل اللّیل فی النّهار فی بقعة معیّنة فی فصل و یدخل النّهار فی اللّیل فی هذه البقعة بعینها فی فصل اخر و فی کل من الفصلین یکون الحکم فی البقعة الاخری بعکس ذلک. فهذه احکام اربعة لایستفاد باسرها من الفقرة الاولی صریحا اذلو قیدت ببقعة واحدة لابدان یحمل ادخال کلّ واحد منهما فی الاخر علی وقتین اذ فی وقت واحدلایتحقّق ادخال کلّ واحد منهما فی الاخر فی بقعة واحدة، بل انّما یتحقّق ادخال احد هما فی الاخر فقط. و مع ارادة الوقتین یکون المستفاد منهما مجرّدالحکمین الاوّلین و لایستفاد منهما الحکمان الاخران اعنی عکس الحکمین الاوّلین فی ذلک الوقت بعینه فی بقعة اخری، اذظاهر قولنا یدخل اللّیل فی النّهار و یدخل النّهار فی اللّیل امّا انّه یدخل اللیل فی النّهار فی وقت او بقعة علی سبیل الانفصال الحقیقی و یدخل النّهار فی اللّیل فی وقت آخرا و بقعةٍ أُخری کذلک، فان اریدمنه الاول افادالحکمین الاوّلین فیکون الفقرة الثّانیة لافادة الحکمین الآخرین، ولو ارید منه الثّانی افادالحکمین الآخرین ولابّد من الفقرة الثّانیة لافادة الحکمین الاوّلین. نعم الحقّ انّه یمکن ان یراد من الفقرة الاولی انّه یدخل اللّیل فی النهار فی وقت او بقعة علی سبیل منع الخلو و یدخل النّهار فی اللّیل فی وقت او بقعة اخری کذلک و حینئذٍ یفیدالاحکام الاربعة، الّا انّ ذلک لمّا کان خلاف الظّاهر المتبادر لم یکتف بها الامام وارادمنها مجرد حکمین واتی بعکسها لافادة حکمین آخرین هما عکس الاوّلین فتأمّل.

حدیث

فی *الفقیه* بحذف السّند قال ابو جعفر علیه السلام: انّکم تلقنون موتاکم لااله الّا اللّه عندالموت و نحن نلقن موتانا محمّدٌ رسول الله (ص).

وفی *فروع الکافی* باسناده المتصل الی محمّدبن مُسلم و حفص بن البحتری عن الباقر و الصّادق علیهما السلام مثله. والظّاهر انّه ترغیب للمخاطبین و غیرهم ان یلقنوا موتاهم ای من یحضرونه من اهل الولایة عند حضور موتهم فیکون مجازا بطریق المشافهة محمّدرسُول الله لانّ اقرارهم بعد تذکّرهم برسالته یتضمّن اقرارهم بوحدانیّة الله، من غیر عکس بل اقرارهم بالرّساله

يستلزم الاقرار و تصديق بجميع ماجآء به مجملا و منه التّوحيد و الولاية لمن له الولاية. فاذا اقرّ المحتضر بذلك ومات عليه مات مؤمنا وامناً من ابليس وشياطينه ان يامروه بالفكر ويشكّكوه فى دينه. والحاصل انّه توبيخ وانكار للاقتصار على مجرّد تلقين لا اله الّا الله عند ظهور امارات الموت و ترغيب على تلقين محمّد رسول الله (ص) لما ذكرناه. والواو للحال و همزة الاستفهام فى انكم محذوفة اوهو استفهام فى صورة الخبر. والمراد انّ المحتضر مطلقا من الخواص كان ام من العوام يحتاج الى تلقين الرّسالة لئلّا يشكّكه الشّيطان و جنوده فى دينه فيموت وهو كافر بالتّوحيد والرّسالة والامامة. فمعنى الحديث انكم تلقنون موتاكم مجرّد لا اله الّا الله والحال انا نلّقن موتانا محمّد رسول الله صلى الله عليه واله. فلا يصّح فعلكم بل اللّازم ان تقتدوا بنا و تلقنوا موتاكم الرسالة لئلايشككم الشيطان. و فى الخبر انّه يجيء الشّيطان اليه و يجلس عنديساره و يقول اترك هذا الّدين حتّى تنجو من هذه الشّدة، وهذا الشّيطان يسمى بالعديلة وربما يجيء بصورة ابيه وجده و اخيه و اقاربه ويقول اعدل عن هذا المذهب فانى كنت عليه و انا الان معذب فلابد من التلقين وتذكير العقايد. وعلى هذا فماورد فى الخبر عن سيّد البشر صلّى الله عليه وآله ان من كان اخر كلامه لا اله الّا الله دخل الجّنة مشروطة بشروطها، والاقرار بالنّبيّ و بالاوصيآء من بعده من شروطها كماورد فى الخبر عن الرّضا عليه السّلام. فانّ الايمان الموجب لدخول الجنّة انّما يتمّ بذلك و بذلك يجمع بين الاخبار حيث ورد فى بعضها تلقين لا اله الّا اللّه و فى بعضها مع ذلك محمّد رسول الله و فى بعضها معه تلقين ولاية الائمّة واحداً بعد واحد على اسمآئهم وترتيبهم. و قيل فى توجيه الحديث: ان كلّا من الفقرتين امر في صورة الخبر والمراد لقنوا انتم موتاكم لا اله الّا اللّه و امّا نحن فنلقن موتانا محمّدٌ رسول الله ولعلّ وجه ذلك انّ العقل يستقلّ فى التوحيد من غير توقّفه على تعقل ارتباط الاجسام بعضها الي بعض فلايمكن غفلة الخواص عنه فلايقدر الشّيطان على اغفالهم عنه، بخلاف اثبات النبوّة فانّ العلم به وثبوته فى نفسه يتوقّف على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فليس استقلال العقل فيه بتلك المثابة فينبغى التّلقين في تلك الخالة. و امّا العوام فيمكن اغفالهم عن التّوحيد ايضاً فى حال السّكرات فيحتاجون الى التّلقين و التّذكر، ولذلك لما كان موتاهم من الخواص، لايحتاجون الى تلقين التّوحيد وانّما يحتاجون الى تلقين الرّسالة فقط. وامّا موتى غيرهم فلكونهم من العوام يحتاجون الى تلقين التّوحيد ايضاً. و اورد عليه امّا اوّلا فبانّ الخواص اذا احتاجوا الى تلقين الرّسالة فى تلك الحالة بنآء على جواز غفلتهم عنها اوقدرة الشّيطان على اغفالهم، فالعوام بطريق اولى يحتاجون اليه، و بوجه اخر امكان غفلة العوام عن التّوحيد فى حال السّكرات مع كونه اظهر عندالعقل لاستقلاله فيه من غير توقّف على امر آخر، يستلزم امكان اغفالهم عن الرّسالة فى تلك الحالة بطريق اولى، لانّ استقلاله فيها ليس بهذه

المثابة. و على الوجهين لو كان هذا الكلام من الامام (ع) امراً في صورة الاخبار لكان ينبغی ان يقول انكم تلقّون موتاكم لااله الاّ اللّه محمّدٌ رسول اللّه صلی اللّه عليه و اله عندالموت بناء علی امكان غفلتهم عنهما معاً و نحن نلقن موتانا محمدٌ رسول الله من غير حاجة الی تلقين لااله الاّ اللّه بناء علی عدم امكان غفلتهم عنها كما فهمه. و امّا ثانياً فبانّ اثبات النّبوة والعلم بصدق النّبی فی دعواه النّبوة انما يتوقّف علی ظهور المعجزة علی يده واثباته بخارق العادة لا علی خلق الاجسام و ارتباط بعضها ببعض، فانّ نبوّة نبيّنا محمّد صلی اللّه عليه و اله قدثبت بمجرّد اتيانه بالقرآن العزيز الّذی اعجز مصاقع الخطبآء و اقعم ارحام اعلام البلغآء و اصلاب اعاظم فصحاء العرب العربآء من دون توقّفه علی خلق الاجسام و ارتباط بعضها ببعض. نعم هذاالتّوقف اكثری مثل نبوع الماء من بين اصابعه و اشباع الخلق الكثير من الطّعام القليل و امثال ذلك. و امّا انّ العلم بالنّبوة و ثبوته فی نفسه يتوقف علی ذلك كليّا فلا و امّا ثالثا فلان هذاالوجه ينافيه ماوَرَد فی خبر آخر مامن احد يحضره الموت الاّ و كلّ به ابليس الّلعين من شياطينه من يامره بالكفر و يشككه فی دينه حتّی يخرج نفسه، فاذا حضرتم موتاكم فلقّنوهم شهادة ان لااله الاّاللّه و انّ محمّداً رسول الله. و امّا رابعاً فلانّه ان اريدبموتاهم عليهم السّلام عشيرتهم و اهل قبيلتهم فمن البيّن انّ كلّ واحدمنهم ماكان من الخواص الّذين لايقدرالشّيطان علی اضلالهم واغفالهم عن التّوحيد ليستغنی عن تلقينه، بل كان اكثرهم من العوام بل ربما لم يكن بعضهم من اهل المعرفة والولاية كما يشهد به التتبع، و ان اريدبهم اهل بيتهم عاما اوخصوص من ولد منهم لكذلك، لانّ المراد بالخواصّ هيهنا من اخذدينه من الكتاب والسّنّة وصحّح عقايده بالبراهين القاطعة بحيث لايقدرالشّيطان علی تشكيكه فی دينه. و من المعلوم بديهة انّ كلّ واحد من اهل بيتهم و اولادهم ماكان كذلك كيف و كثيرمنهم فی حال استقامة العقل و ثبوت النّفس خرجوا عن الدين ونازعوا فی امر الامامة، فينبغی ان يجعل الاضافتان فی الموضعين لادنی ملابسة ويرادبموتاهم من يحضرونه عند سكراته من اهل الولاية سوآء من الخواص او من العوام منهم او من غيرهم فيكون المراد انا اذا حضرنا الموتی عندسكراتهم نلقّنهم الرّسالة ليأمنوا من اضلال الشّيطان وتشكيكه، و انتم تخالفونا فی ذلك فاذا حضرتموهم تلقنونهم مجرّدالتّوحيد من غيرتلقين الرسالة، والاقرار بمجرّد التّوحيد من دون الرّسالة لايفيد ايمانا بل اسلاما لافی الدّنيا ولافی الاخرة، فيكون الغرض توبيخاً علی المخالفة و ترك المتابعة.

آيةٌ:

قوله تعالی: «كَبُرتَ كَلِمَةً». كلمة نصب علی التّميز و هی تفسير لضمير مبهم مستتر فی كبرت

مثل نعم رجلا زید و التّقدیر کَبُرت الکلمة کلمة و هذا ابلغ و افصح من الرّفع لان التّفصیل بعدالاجمال اوقع.

ایضاً آیةٌ

قوله تعالی فی سورة الکهف (آیۀ ۱): «وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً قَيِّماً».

قدیتوهّم انّ قوله «قیماً» حال من الکتاب و هو غلط، لان قوله و لم یعجل له عوجاً معطوفٌ علی انزل فهو داخل فی حیّز الصّلة، فعلی جعله حالا یلزم الفصل بین الحال و ذی الحال ببعض الصّلة و ذلك غیر جایز فهو منصوب بمضر ای جعله «قیّما».

ایضاً آیةٌ:

قوله تعالی: «وَتَرَى الشَّمْسَ اِذا طَلَعَتْ تَزاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذاتَ الْيَمينِ وَاِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ الشِّمالِ وَهُمْ فى فَجْوَةٍ مِنْهُ». (سورۀ کهف، آیۀ ۱۷).

اقول: تزاور بالتّخفیف و التّشدید، فالتخفیف لحذف التآء و التّشدید للادغام و قریٔ تزّور علی وزن تحمّر و کلّها من الزّور بالتّحریك و هو المیل، و ذات الیمین جهة الیمین و حقیقتها الجهة المسّماة بالیمین و تقرضهم تقطعهم و لتقرّبهم و هم فی فجوة منه ای متّسع من الکهف، و معناه انه لایصیبهم الشّمس فی طلوعها و لا فی غروبها، و السّر فی ذلك عنداکثر المفّسرین انّ باب الکهف کان مفتوحا نهارهم الی جانب الشّمال فاذا طلعت الشّمس کانت علی یمین الکهف و اذا غربت کانت علی شماله، فضوء الشّمس ماکان یصل الی داخل الکهف و کان الهوآء و النّسیم الموافق یصل الیه من جانب الشّمال، فلاجرم بقیت اجسامهم مصونة عن العُفونة و الفساد. و قال بعضهم: المراد انّ الشّمس اذا طلعت منع الله ضوءها من الوقوع و کذا حال غروبها و کان ذلك فعلا خارقاللعادة، و لوکان الامر کما ذکره صاحب القول الاوّل لکان ذلك امراً معتاداً مألوفاً فلم یکن ذلك من آیات الله تعالی مع انّه تعالی یقول بعده ذلك من آیات الله.

شعرٌ عربی:

فیه ابهام لغویّ:

واعجباً من عجب العجاب   خمسة غربان علی الغراب

مراد از غرابِ آخر ران اسب [است] که ورك گویند و مراد از خمسة غربان پنج کلاغ است؛

یعنی پنج کلاغ لاشخور بر رانِ اسبِ مُرده ای نشسته بودند و آنرا می خوردند.

حديث:

فی الخبر عن النّبی ـ صلی الله علیه و اله ـ انّه قال: «لو کان الموت یشتری لاشتراه اثنان: کریم ابلح و حریص ملهوف». الابلح و اسع الجبهة و الملهوف المحروم من المال.

المراد من الخبر انه لو کان الموت یشتری لاشتراه الکریم الوسیع الطّبع عند عدم اقتداره علی المال لیحسن به الی النّاس و الحریص اذا لم یقدر علیه لشّدة حبّه له.

ايضاً حديث:

و فی خبر اخر عن النّبی صلی الله علیه واله ـ ایضاً «لو کان لی ید ثالثة لاستعنت بها علی الاکل».

و المراد انّی احببت ان یکون لی ید ثالثة حتی استعین بها علی الاکل لتوقف العبادة علیه. و حاصله انّ کثرة الکل لتحصیل القّوة علی العباده ممدوحة کذا قال العّلامة (ره) فی جواب مهنان بن سنان لما سئله عن معنی هذا الحدیث. و یحتمل ان یکون المراد منه التّحریض علی تعظیم نعم الله تعالی بان لا یستهان بها کماورد فی استحباب اکل بعض الاشیآء بالیدین دون یدواحدةٍ کالعنب و بکلّ الید لا ببعض الاصابع.

حديث آخر:

و فی خبر اخر عن النّبی ـ صلی الله علیه واله ـ مخاطبا لاصحابه: انکم کنتم تبعرون بعراً و انتم الیوم تثلطون ثلطا فاتبعوا المآء بالاحجار. قال فی الصحاح: ثلط البعیر اذا القی بعره رقیقا والمراد انکم کنتم سابقاً تلقون غایطکم یابساً لعدم تمکّنکم من الاطعمة الکثیرة والفواکه الرّطبة وانحصار قوتکم فی الخبز الیابس و مثله، و الیوم لتمکّنکم من انواع الطّعوم تلقونه رقیقا فلایکفی مجرد الاحجار فاتبعوها بالمآء.

شعرٌ عربی:

لیت شباباً بوع فاشتریت　　　لیت و هل ینفع شیئاً لیت

قوله بوع فعل ماض مجهول و لیت الثالثة تأکیداً للیت الاولی و لیت الثانیة فاعل لقوله «ینفع» و شیئاً مفعول له و جملة هل ینفع شیئاً لیت جملة استفهامیة انکاره معترضة فالمعنی لیت الشّباب

يباع فاشتريت مع انّ ليت اعنى التّمنى لاينفع شيئاً.

حكايةٌ متضمّنة الاشكالات لغُويّة•

حكي انّ معوية قال يوماً: من افصح النّاس فقام رجل من جَرم وجرم من فصحآء العرب و قال افصح النّاس قوم تباعدوا من فُراتية العراق و تيامنوا عن كشكشة تميم و تياسروا عن كسكسة بكر ليس فيهم غمغمة قضاعة ولاطمطانية حمير. فقال معوية من هُم هذا القوم قال هم قومى.

والمراد بالفراتية اهل الفرات الذّى هو نهر الكوفة لانهم خالطوا العجم و النّبط فتغيرت لغتهم والكشكشه بنو تميم سمّوا بذلك لانهّم يلحقون الشّين المعجمة بكاف الخطاب للمؤنث فيقولون اكرمتكش ومررت بكش. والكسكسة بكر سمّوا بذلك لانهّم يلحقون السّين الغير المعجمة بكاف الخطاب للمؤنث فيقولون اكرمتكس ومررت بكس و كلّ منهما يلحقون السّين و الشّين فى حال الوقف لابقاء الكسرة اذلو سكنوا الكاف ذهب الفرق بين المؤنث والمذكّر وخصّوا السّين والشّين بالالحاق لخفائهما لما فيهما من الهَمس. ثّم قيل الِكشكشة و الِكسكسة بكسر الكاف لانّ كلاّ من السّين و الشّين يلحق بكاف المؤنث وهى مكسورة، فالحكاية ايضاً بالكسرة و المختار انّها بالفتح لانها مصدر فعلل الماخوذمنها اشتقاقاً وهو مفتوح الفآء واللاّم، الاترى انّ قوله بَسملة بفتح البآء فى مصدر بسمله اى قال بسم الله و ان كانت الباء فى بسم الله مكسورة وكذا السّجلة، و امّا الغمغمة فهوان لايبيّن الكلام واصله اصوات الثّيران عندا الذعر واصوات الابطال عندالقتال. والطّمطانية ان يكون الكلام شبيها بكلام العجم يقال: رجل طمطم بالكسر اى فى لسانه عجمة لايفصح. روى انّ اشعث بن قيس تزوّج امرائة على ما حكم فردها عمر الى اطناب بيتها اى الى مهر مثلها، يريد الى ما بنى عليه امر اهلها و امتدّت عليه اطناب بيوتهم. و فى خبر آخر ما احبّ انّ بيتى مطّنت ببيت محمّد صلى الله عليه و اله انى احتسب هطاياى. قوله مطنّب اى مشدود بالاطناب يعنى ما احبّ ان يكون بيتى الى جانب بيت محمّد (ص) لانّى احتسب عندالله كثرة خطائى من ذهابى من بيتى الى مسجَد.

شعر فارسى للأنورى:

جـز تشنگى خنجر خـونخـوار تـو گيتى همكاسه كه ديده است فناى عَطَشـان را

عطشان صفتِ فناست ومراد از فنا فنآى عالم است كه عطشان وتشنهٔ اهلاك ناس است؛ ومراد آن است كه فناى عالم كه تشنه وعطشان اهلاك ناس است همكاسهٔ خنجر خوانخوار توست كه آن

نیز تشنهٔ خون دشمن دشمنان است.

شعر آخر للخاقانی:

مریم آبستن است لعل تو از بوسه، باش تا به خدایی شود عیسی تو متهم

یعنی بوسه ای که از تو گرفته شود محیی اموات است پس آن شبیه به عیسی است لهذا لب تو که منشأ تولید آن است شبیه به مریم است؛ وچون عیسی متّهم به خدایی شده، بوسه ای که از تو گفته شود متّهم به خدایی است. پس معنی بیت آن است که لعل تو، یعنی لب تو که شبیه به مریم است، چون آبستن است از بوسهٔ تو، بگذار که آن بوسه اخذ شود تا آن بوسهٔ تو که شبیه به عیسی است احیای اموات کند و متّهم به خدایی شود.

شعرٌ آخر للعُرفی:

اقبال کرم می کرد ارباب همم را همّت نخورد نیشتر لا و نعم را

یعنی روآوردن کرم از غیر به ارباب همّت منشأ سرور ایشان نمی شود بلکه منشأ حزن ایشان می شود زیرا که همّت از نعم غیر که کنایه از کرم اوست و از لا که کنایه از بخل است نیشتر نمی خورد یعنی هیچ یك را خوش ندارد.

مسئلة صرفّيةٌ (تصغير الجمع):

قال الصّرفيّون اذ اريد تصغير الجمع فان كان جمع قلّة فامّا يصغر على بنائه لقرب القلّة عن معنى التّصغير فتقول فى اكلب و اجمال اكيلب و اجيمال. او يرّد الى الواحد ويصغّر ثمّ يجمع جمع السّلامة فيهما فتقول فيهما كليبات وجميلات. و ان كانت جمع كثرة فلايصغر على بناءه للتنافى بين الكثرة و التّصغير فينظر ان كان لمفرده جمع قلّة ايضاً كغلمان فاما يرّد الى جمع القلة فيصغّر فتقول فى تصغير غلمان ودور غليمه و ادير؛ او يرّد الى مفره فيصغّر ثمّ يجمع جمع السلامة فتقول فى تصغيرهما غليمون و دويرات. و ان لم يكن لمفرده جمع قلّة تعيّن ردّه الى مفرده و تصغيره ثمّ جمعه جمع السّلامة كما تقول فى شعراء و مساجد شويعرون و مسيجدات. هدا ماذكروه، و هذه القاعدة ينتقض بامرين: احدهما بعض جموع الكثرة ليس لمفرده جمع قلّة ولا يجمع مفرده ايضاً بالواو و النوّن و بالالف و التّآء و ذلك مثل سكارى و حُمُر. و ثانيهما بجمع الكثرة الذّى ليس له واحد مستعمل فى كلامهم نحو عباديد. و اجيب عن الاّول بانّه مُستثنى من القاعدة، و المراد انّ الجمع الذّى جاز أن يجمع مفرده على جمع السلامة يجمع عليه ومالا يجوز فيه ذلك وليس له جمع قلّة ايضاً

فالتّصغير ممتنع فيه، فسكارى جمع سكران وحُمُر جمع حمران لايجوزان يصغّر. وعن الثّانى بانّه يردالى مايجوزان يكون واحدة فعباديد امّا جمع فعلول او فعلال او فعليل و ايّاما كان فتصغيره عُبيديد و جمعه بالواو و النّون على عبيديدون و بالالف و التّاء على عبيديدات.

حديث:

عن محمّدبن حمران: قال سئلت اباعبداللّه عليه السّلام عن قول الله تعالى فيما اخبر عن ابراهيم عليه السّلام «هذا ربّى» لم يبلغ به شيئاً اراد غير الذّى قال قوله لو يبلغ به شيئاً اى لم يبلغ بهذا القول كفراً اوفسقاً لانّه اراد غير الذّى ظاهر كلامه امّا لانه كان فى مقام النّظر و التّفكر و انّما قال ذلك على سبيل الفرض ليتفكّر فى انّه اهل يصلح لذلك ام لا اوقال ذلك على سبيل الانكار او الاستفهام.

حديث:

روى **السّيّدالرّضى** (ره) فى المجازات النّبوية عنه ــ صلّى اللّه عليه و آله ــ انّه قال: انّ المسجد لينزوى كما ينزوى الجلدة من النّار اذا انقبضت واجتمعت. معناه انّ المسجد لينقبض من النّخامة كما ينقبض الجلدة من النّار.

فالمراد انّ المسجد لكونه محل عبادة اللّه تعالى يجب ان يكون معظّما موقّرا و النّخامة فيه يوُجب قلّة توقيره و تعظيمه فمن دخوله فيها يقّل عظيم قدره و ينزوى فى العقل لافى الحسّ او المحسوس منه لم يتغير بساحته. و يمكن ان يراد من المسجد اهله او يقدّر الاهل حتى يكون الانقباض مستنداً اليهم و يكون المعنى انّ اهل المسجد من المؤمنين لغاية جدّهم فى تعظيم المسجد و حفظه عن الخبائث وصيانته عن الادناس يجب ان يكونوا بحيث ينقبضون من النّخامة اذارأوها فى المسجد لانّه محلّ عبادتهم فيجب ان ينزّؤها عن كل خبيث يوجب دخوله فيه قلّة تعظيمه و احترامه.

حديث:

روُى عَن الصادق عليه السلام انّه قال: ما توسل الىّ احدٌ بوسيلة ولا تذرّع بذريعة اقرب له الى مايريده منّى من رجل سلف اليه منّى يدفادفعها اختها و احتسب ربّها فانّى رايت منع الاواخر يقطع لسان شكر الاوايل ولا سمحت نفسى برد بكر الحوآئج. اليد النّعمة الكبر الابتدآء واضافة المنع و الشّكر الى الاواخر و الاوايل اضافة الى المفعول ومجمل مراده (ع) ان احسن الوسآئل

الی السؤال تقدم العهد بالسّؤال فانّ المسئو ل ثانیاً لا یر دالسّائل الاوّل لئلا یقطع شکره علی الاّول. ومفصله ان من یسئل عنّی شیئاً لا یکو ن له وسیلة وذریعة یقّر به الی اخذ مایر یده منّی احسن من تقدم سؤال منه ووصُول نعمة منّی الیه فانّی اذا اعطیت احداً نعمة ثمّ سئلنی ثانیاً اتبع النّعمة الاولی بنعمة الثّانیة واتقرب بذلك الی اللّه تعالی لانّی اعلم انّ منع النّعمة ثانیاً یوجب ان یقطع السّائلُ شکره علی النّعمة الاولی. ثمّ انّه لمّا کان فی المقام توهم انّه (ع) لا یبالی بردّ السّائل ابتدآء فدفع ذلك عن نفسه و قال ما رضیت نفسی قطّ بردّ السّؤال الاوّل والحوائج المتبدأة وحاصله انّی لا اردّ السؤال الاول لانّ نفسی لا ترضی بردمن لم یطلب منّی شیئاً قبل ذلك وسئلنی ابتدآء ولا السّؤال الثّانی لئلا یوجب قطع الشّکر علی الاّول.

مِن اَمثال اْلعرب:

قولهم «ذکر تنی الطّعن و کنت ناسیاً» و اصله ان رجلا حَمَل علی رجل لیقتله و کان فی یدالمحمو ل علیه رمحٌ فانساه الدّهش ما فی یده فقال له الحامل الق الرّمح فقال ذکر تنی الطّعن و کنت ناسیاً. و منها قولهم ذکر تنی فُوكِ حماری اهلی و اصله انّ رجلا خرج یطلب حمارین قد ضلّامن الحّی فرأته امرأة متزیّنة فاعجبته وذهب یمشی خلفها و نسی الحمارین فما زال یحدّثها حتّی اسفرت عن لثاتها فاذا فهما واسع ردّی کر یه المنظر فلمّا رای ذلك زال تعشقه لها و تذکّر الحمارین فقال ذکرتنی فوك حماری اهلی. ومنها قولهم کفیت الدّعو ای کفیت مؤنة الدّعآء لی. واصله انّ بعض فجّار العرب نزل بصومعة راهب و اخذ یوافقه في دینه ویقتدی به فی عبادته ویزید علیه وبقی علی ذلك ایّاما ثّم انّه سرق صلیب الرّاهب وکان من الذّهب ثمّ استاذنه فی الفراق فاذن له و زوده من طعامه و قام لوداعه فلّما ودعه قال له صحبك الصّلیب و کان هذا رسمُهم فی الدّعآء علی المسافر فقال الفاجر المذکور کفیت الدّعوة فصارت مثلا. ومنها قولهم هان علی الاملس ما لاقیالدّبر،وهو مثل یضر به فی الرّجل القلیل الاهتمام بشأن صاحبه، والاملس هو صحیح الظهر و الدّبر الذّی قد دبّر ظهره ومنها خیر حالِبَیْك تنطحین، وهو مثل یضر بو نه لمن یسیء الی من یحسن الیه ویحسن الی من یسیء الیه. واصله ان بقرة کان له حالبان و کان احدهما ارفق بها من الاخر و کانت تنطح الذّی یرفق بها ویدع الاخر ومنها حین تعلین تدرین، واصله انّ رجُلا اتی فاحشة فقضی وطره منها فلما خرج رای فی الدّار بقلا فحمله وهی لا تدری فلمّا ولّی سمعها تقول لجاریتها سخر نا هذا الاحمق و اخذ نامنه ثلثة دراهم ولم ینقص منّا شئ فالتفت الرّجل فقال لها حین تعلین تدرین.

شعر فارسي:

زهد تو فُضلهٔ وضو گر به سپهر بر زدی   خونِ چهار مادر از بطنِ سه دُختر آورد

معروف آن است كه اين شعر در وصف زُهد جناب امير المؤمنين عليه الصّلوة و السّلام است؛ و ظاهر آن است كه مراد آن باشد كه زهد تو به مرتبه اى است كه اگر فضله اى ازوضوى تو كه اززهد تو حاصل شده به افلاك رسد ــ كه ابآء عِلويّه اند و مؤثر و فاعل اند در عناصر اربع كه امّهات اربع سفليه اند ـ ازرسيدنِ آن فُضله وضوء كه اززهد تو ناشى شده به آباء علويّه، به نحوى زهدِ تو در آنها تأثير مى كند كه آنها نيز زاهد مى شوند ودست از فعل و تأثير در امّهات اربع مى كشند. وچون فعل و تأثير از آباء به امّهات نرسد امّهات نيز از توليد باز مى مانند، لهذا مانند يائس مى شوند و از حيض منقطع مى شوند و از توليد مواليد ثلثه كه عبارت است از: حيوان و نبات و جماد ــ كه تعبير از آنها به سه دختر مى‌شود ــ باز خواهند ماند.

پس آنچه گفته است شاعر كه: «خون چهار مادر از بطن سه دختر آمدى» كنايه است از انقطاع خون از چهار مادر و مبنى است بر آنچه در محاورات متعارف است كه فعلى كه بايد از شخصى بخصوصه صادر شود و صدور آن از ديگرى ممتنع باشد در وقت توهم عدم صدور از آن شخص مى گويند؛ پس بايد آن فعل از آن ديگر صادر شود از باب تعليق بر محال، همچنان كه مى گويند اگر تسخير فلان مملكت را سلطان بكند پس فلان گدا خواهد كرد و مراد آن است كه بعد از آنكه سلطان آن تسخير را نكرد ديگر محال است كه آن مملكت تسخير شود.

شعر فارسي:

ممكن بوَد كه هستى واجب فنا شود   وان ممتنع كه مهر تو از من رها شود
در تنگناى عكس نقيض خيال دوست   ترسم كه صورتم ز هيوُلى جُدا شود

مراد از «واجب» واجب بالغير است نه واجب بالذّات؛ و مراد از «عكس نقيض خيال» خيال لا است كه خيال عدم وصل و ملاقات و امثال آن باشد، زيرا كه نقيض خيالِ لا خيال است و عكسِ لا خيال، خيال لا است. پس معنى شعر آن است كه ممكن است كه واجب بالغير فانى و معدوم شود امّا منفك شدن ياد تو از من ممتنع است و مى ترسم كه از كثرت فكر و خيال من در ذكر دوست و عدم وصول به او هلاك شوم و مفارقت ميان صورت و هيولاى من واقع شود.

مسئلة بيانيّة:

ان قيل اى استعارة او تشبيه فى قول ابى تمام:

لاتسقنى مـآء الـمـلام فـانّنـى صب قـد استعـذبت مـآء بكـآئى

قلت فيه اقوال و وجُوه. الاّول: انّ فيه استعارة مكنيّة تخييليّة فانّه شبه الملام بظرف شراب مكروه وهو استعارة مكنيّة واضافة الماء تخييلّية، ووجه الشّبه انّ اللّوم يسكن حرارة العزام كما انّ المآء يسكن غليل الاوام. الثّانى انه تشبيه من قبيل لجين المآء لااستعارة، ووجه الشبّه كما ذكر و هذان الوجهان ذكرهما صاحب *الايضاح*. واورد عليهما الچلبى بانّ المناسب للعاشق ان يدعى انّ حرارة غرامه لا يسكن الاّ بالملام ولا بشئ اخر، فكيف يجعل ذلك وجه شبه؟ واورد عليها بعض آخر بانّه لا دلالة فى البيت على انّ الظّرف او المآء مكروه و التشبيه لا يتّم بدونه. واجيب عن الاّول بانّ تشبيه الشّاعر الملام بالمآء فى تسكين نارالعزام انّما هو على وفق معتقداللّوام انّ حرارة عزام العشّاق يسكن بوُرود الملام و ليس ذلك على وفق معتقده. فلعل معتقده انّ نار العزام يزيد بالملام كما ينظر اليه قول بعضهم:

اجـد الـمـلامـة فى هـواك لـذيـذة حـبّـاً لـذكـرك فليـلمنـى اللّوم

او انّ تلك النّار لا يؤثر فيها الملام اصلا كما قان الاخر:

جـآؤا يـرمـون سلوائى بلومهمُ عن الجيْب فراحُوا مثل ما جـآؤا

فقول الچلبى بانّ المناسب للعاشق (الخ) مُندفع. كيف و صاحب الايضاح لم يقل انّ التّشبيه معتقد العاشق وانت تعلم ان ذكر صاحب الايضاح الكراهة فى الشّراب ظاهر فى انّه غير راض بهذا الجواب: و التّحقيق انّه شبّه الملام بظرف شراب من غير ان يقيّد بالكراهة و حينئذٍ يصّح التّشبيه و يكون وجهاً عليحدة لكونه استعارة مكنّية تخييليّة سوى ماذكره صاحب الايضاح. و يندفع عنه الايراد الثّانى كما هو ظاهر بعضهم، و قال في وجه الشّبه انّ الملام يعنق به الملوم وهو مختصّ بالسّمع فنقله ابُو تمام الى مايختصّ بالحلق كافّة قال لاتذقنى الملام ولمّا كان السّمع يتجرّع الملام اوّلا كتجرّع الحلق المآء صار كانّه شبيهٌ به ولايخفى بُعده. الثّالث: ان يكون ماء الملام من قبيل المشاكلة لذكرمآء البكآء ولاتظنن انّ تاخّر ذكرمآء البكآء يمنع المشاكلة فانّهم صرّحوا فى قوله تعالى: «فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشى عَلىٰ بَطْنِه وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشى عَلى رِجْلَيْنِ» ان تسمية الزّحف بالبطن مشياً لمشاكلة ما بعده. وهذا الوجه ايضاً لا بأس به وبذلك يظهر انَّ كلَّ واحد من هذه الوجُوه الثلثة يصلح لتصحيح كلامه فلا استهجان فيه كما ذكره السكاكى وقال انّ قوله مُستهجن لأن الاستعارة التخييلية فيه منفكّة عن الاستعارة بالكناية و قدعرفت عدم الأنفكاك. هذا، و نقل ابن الاثير فى كتاب *المثل السّائر* انّ بعض الظّرفآء من اصحاب ابى تمام لمّا بلغه البيت المذكور ارسل اليه قارورة و قال ابعث الينا شيئاً من مآء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعث الىّ بريشة من جناح الذّل

لابعث اليك بشىء من مآءالملام. ثمّ ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ماكان ابو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التّشبيه فى الآية والبيت فانّ جعل الجناح لذّل ليس كجعل المآء للملام، فانّ الجناح مناسب للذّل و ذلك انّ الطّاير عند اشفاقه و تعطّفه على اولاده يخفضن جناحه و يلقيه على الارض وهكذا عند تعبه ووهنه، والانسان عند تواضعه وانكساره يطاطئ راسه ويخفض يديه اللّذين هما جناحاه، فشبه ذلّه وتواضُعه بحالة الطّاير على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة اليه وهومن الاُمور الملائمة للحالة المشبهة بها، واَمّاالمآء والملام فليس من هذا القبيل كنا لايخفى. انتهى و على ما ذكرناه جلية الحال فى النّقل المذكور غير خفيّة.

شعرٌ فارسى:

منم معلولِ بى علّت که علّت گشته پیوندم ازل فرزندِ من باشد ابد فرزندِ فرزندم

این شعر در السنه و افواه مشهور است و حقیر بر نخورده ام که کسی متعرّضِ حلّ آن شده باشد؛ و آنچه به خاطر حقیر رسیده در بیان معنی آن است که اوصاف مذکوره در این شعر اوصافِ معلولِ اول است که عقل کلّ باشد در نزد حکماء، و نورمُحمّدی صلی اللّه وآله باشد در نزد بعضی؛ و مراد از علّت اوّل نقص و قصور وقوه است؛ و مراد از علّت دوّم فاعل و موجد است؛ وممکن است که علّت اول نیز به معنی فاعل و موجد باشد لیکن معلول مضاف باشد به بی علت یعنی منم معلولِ فاعل بی فاعل و معلولِ علت بی علت. و بالجملة معلول چیزی که آن علّت ندارد و واجب بالذّات است. پس معنی آن است که معلول اول به لسان واقع می گوید که منم معلولی که در معلولیت و امکان قصور و نقص و قوّه ندارم، یعنی به سوای معلولیّت و امکان، قصوری دیگر ندارم ومعلولی از من بالاتر نیست زیرا که جمیع کمالات من بالفعل است وقوّه وجهة عدمیّت در من نیست؛ خلاصه معلولی که بی عیب باشد و به غیر از معلولیّت عیب و قصوری دیگر نداشته باشد منحصر است به من؛ یا: منم معلول شئ بی علّت واجب بالذّات وفاعل وموجد پیوند من شده ـــ یعنی من بی واسطه از او صادر شده ام و واسطه ای در میان من و اوُ نیست، پس گویا او به من متّصل است و ازل که عدم تناهی است از جانب بدایت فرزند من است یعنی از من ناشی شده است. و این مبنی است بر مذهب حکما که معلولِ اوّل را حادث ذاتی می دانند ومی گویند: امتداد وجود او از جانب بدایت ونهایت غیر متناهی است و چون ازل فرزند من باشد یعنی از من انتزاع شود ابد که مترتّب بر ازل است فرزندِ فرزند من باشد و ترتّب ابد بر ازل به اعتبار آن است که ابد عدم تناهی است از جانب نهایت فرع ازلیت است که عدم تناهی است از جانب بدایت. و این نیز مبنی است بر مَذهب حکماء که: «ما ثَبَتَ قِدَمُه اِمْتَنَعَ عَدَمُهُ». پس، آنچه عدم تناهی آن از بدایت ثابت باشد باید عدم تناهی آن از جانب

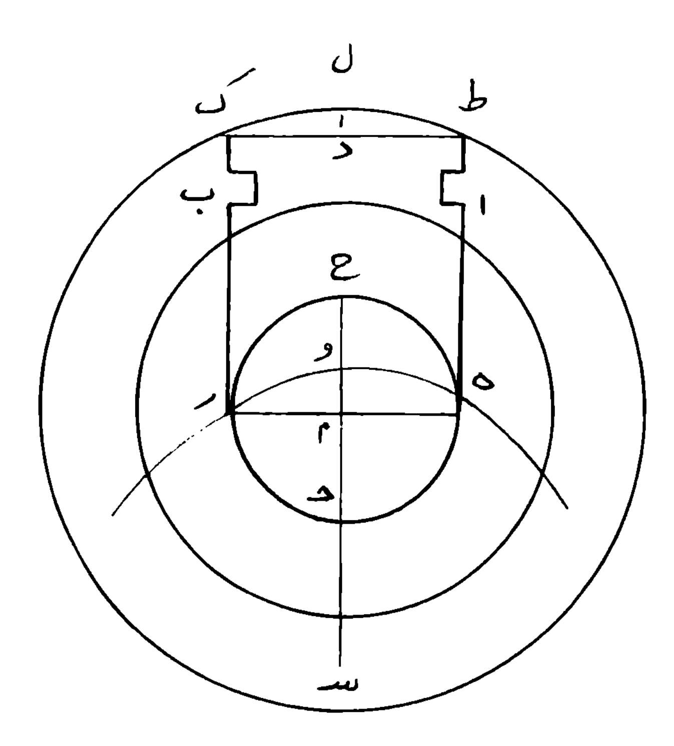
نهايت نيز ثابت باشد. پس گويا ازلّيت سببِ ابديّت است. لهذا هر گاه ازليّت به منزلۀ فرزند من باشد، ابديت به منزلۀ فرزند فرزند من خواهد بود.

مسئلة معروفة:

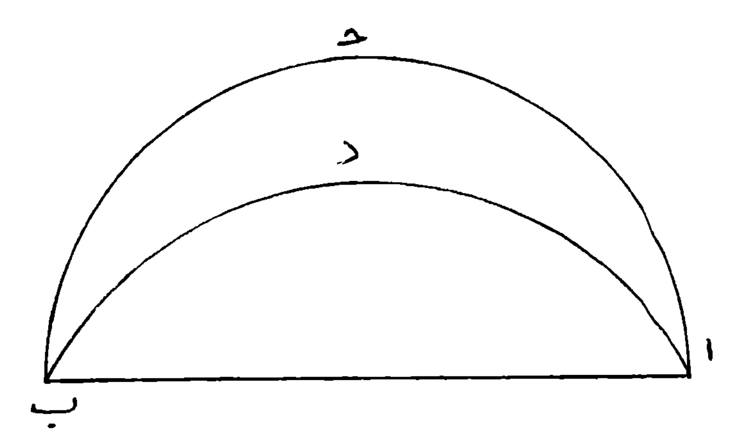
مسئلة مستقرئةمعروفة وهى انّ الاناَء كالطاس يسع مثلا يسع من الماَء وهو فى قعر البئر اكثر مما يسعه و هو على رأس المنارة.

اقول: هذه المسئلة ممّا يذكر فى الهيئة لكون مأخذها و دليلها من مسائلها. و بيانها على التّوضيح و التفصيل انّه قد ثبت و تقرّر انّ الاثقال يميل الى مركز العالم، و يظهر منه انّ سطح الماَء الذّى هو الثقيل كروى بالحقيقة اذالم يعرض له مانع لاستحالة ان يكون موضع منه اقرب منه الى مركز العالم و الالمال الماَء اليه بسيلانه. و على هذا فلابدان يميل العالى الى المنخفض و الابعد الى الاقرب الى ان يثبت به بعد جميع اجزاء سطحه عن المركز ومنه يظهر انّ السّطح الظّاهر من الماَء اينما كان يكون قطعة من سطح كروى مركزه مركز العالم و اذا كان كذلك ولا شك انّ سطح الماَء كلّما قرب الى المركز ازداد انحدابه لانّ سهم قطعة الدّائرة الصّغرى اطول من سهم قطعة الدّآئرة الكبرى و اذا تساوى وتراهما وكان قطعة الكبرى اصغر من النّصف كما نُبرهن عليه فيكون الاناء المملوة ماء يحوى من الداَء وهو اقرب الى مركز العالم كقعر بئر مثلا اكثر ممّا يحويه وهو ابعدمنه كرأس منارة مثلا بهلالى منه تساوى غلظة التّفاضل بين السّهمين لانّ الماَء فى قعر البئر اشدّ تقبّبا و تحدّباً منه فى رأس المنارة. والتّوضيح انّ الماَء فى كلّ من الموضعين يكون قطعة من الكرة التّى مركزها مركز العالم، ويكون نصف قطرها بعد سطح تلك القطعة عن مركز العالم وكلّما كان نصف القطر اطول كان الكرة اعظم، وظاهر ان تحدّب الكرة الصّغيرة اكثر من تحدّب العظيمة و انّ سطح دائرة رأس الاناء قاعدة القطعة الّتى هى سطح ظاهر مآئه بمعنى انّ سطح ظاهر الماَء ماءالاناَء يرتفع من سطح دآئرة راسه ويتحدّب بحيث يصير قطعة كرة يكون سطح دآئرة ماَء الاناءو راسه قاعدة لتلك القطعه سوآء كانت فى رأس المنارة اوفى قعر البئر ولاريب فى انّ تلك القطعة اقّل من النّصف. وقد سبق انهما اينما كانت يكون قطعةمن كرة مركزها مركزالعالم، فاذا كانت فى رأس المنارة مثلا يكون قطعة من كرة عظمى و اذا كانت فى قعر البئر يكون قطعة من كرة صغرى لبداهة ان الكرة الّتى مركزها مركز العالم و سطحها يمّر برأس المنارة مثلا اعظم من التّى مركزها مركز العالم و سطحها تمرّ بقعر البئر و لاريب فى انّ سطح دآئرة واحدة اذا كانت قاعدة لقطعتين كلّ منهما اصغر من النّصف واحديهما من كرةٍ عظيمة والاخرى من كرةٍ صغيرة يكون تحدّب القطعة الثانية اكثر من تحدّب القطعة الاولى فيكون تحدّب سطح ظاهر الماَء فى قعر البئر اكثر من تحدّبه

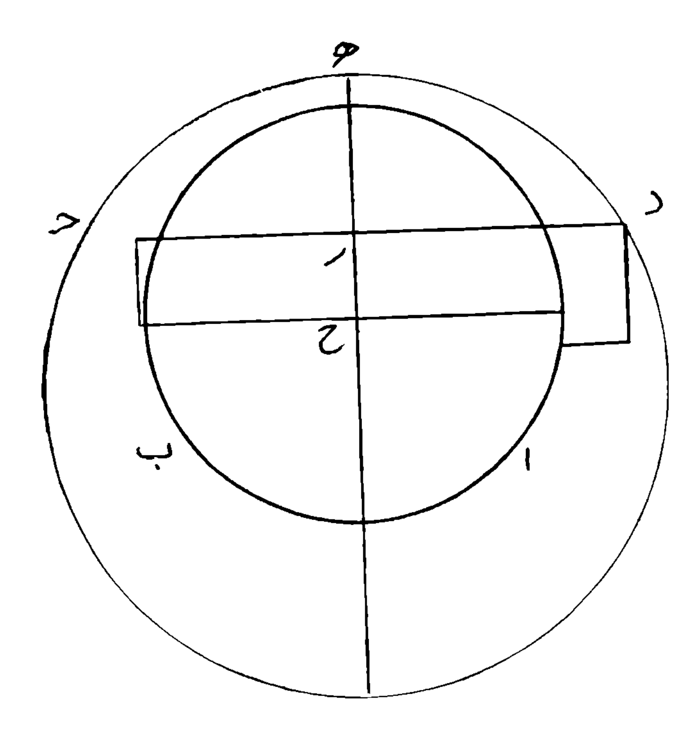
فى رأس المنارة مع وحدة قاعدتهما فيكون مآء و الانآء المملومآء فى قعر البئر اكثر منه فى رأس المنارة لانّ سطح ظاهر مائه فى الاولى قطعة من دآئرة صغيرة و فى الثّانية قطعة من دآئرة عظيمة. ثّم المراد بملآئة الانآء مآء فى الحالين ان يكون سطح دآئرة راس الاناء قاعدةً للقطعة المتحدبة الواقعة عليه فيها و ظاهر انّه لو ملىء انآء مآء فى راس المنارة ثّم نقل الى قعر البئر خالية عن المآء ازداد انحداب مآئه و صارت قاعدة القطعة سطح دآئرة اسفل من سطح دآئرة رأس الاناء. و على هذا يكون الاناء فى رأس المنارة مملوّا من الماء و فى قعر البئر لايكون مملواً منه و بذلك ينفع ما عسى يتوهّم انّه يلزم بعد النّقل المذكور ازدياد ذلك الماء بعينه لازدياد انحدابه و بعد نقله ثانياً الى رأس المنارة انتقاصه لانتقاص انحدابه والوجود بخلافه فانّ ازدياد الانحداب مع انتفآء الملائه لايوجب ازدياد الماء، انّما الموجب له ازدياده مع بقاء صدق الملاءة و كون قاعدة القطعة بعد النّقل ماكان فى رأس المنارة اعنى سطح دآئرة راس الانآء، و ذلك لايتحقّق الاّ مع دخول مآء اخر فى قعر البئر فى الاناء و هو ظاهر. و الحاصل انّ ازدياد المآء بعينه و انتقاصه انّما يلزم لو كانت الدّآئرة التّى هى الفصل المشترك بين سطح المآء و داخل الانآء فى الموضعين، واحدة و ليس كذلك لانّه اذا ازدادت التحّدب يصير الفصل المشترك اسفل واذا نقص التّحدب يصير اعلى. ولو شئت توضيح ذلك و سُهولة تصوّره فليفرض **ا ب** كرة الارض و**ا د ب** منارة عليها و**ا ه ر ب** بئر افيها و **ط ك ه ر** المتساويين عرض راس الاناء فى راس المنارة و قعر البئر و نرسم على **حـ** مركز العالم دآئرة **ط ل ك** بُبعد راس الانآء عنه حين كونه على رأس المنارة فيحصل قطعة **ط ل ك** من الماء و دائرة ه ح ر ببُعد عنه عند كونه على قعر البئر فيحصل قطعة ه ح ر منه ويفصل من ح م سهم قطعة ه ح ر خط م و مساوياً لدل سهم قطعة **ط ل ك** ويخرج و سـ مساويا لنصف قطر دآئرة **ط ل ك** و نرسم على



مركز س دائرة ه و ر مساوياً لدائرة **ط ل ك** المساوى له و ر ا ه ح ر و الذّى غلظه وهو ح و ومساو لتفاضل ح م و م السّهمين وهو المطلوب. وبوجه آخر فى التّوضيح نقول: اذا رسم على رأس الانآء الذى هو سطح مستو كاب قطعتان من كرتين مختلفتين و كان القطعة التّى من الكبيرة اصغر من نصفها كان مارسم عليه من الكرة الصّغيرة **كا حـ ب** اعظم ممّا رسم عليه من الكرة الكبيرة **كا د ب** و يكون التّفاضل بين القطعتين بشكل هلالى تساوى غلظة التفاضل بين سهمى قوسى **ا حـ ب ا د ب** فاذا كان الانآء المملو ماء فى قعر البئر كان انحداب السّطح الظّاهر من المآء الذى فيه **كا حـ ب** و اذا كان ذلك الانآء المملّو مآء فوق المناره كان انحداب السّطح الظّاهر **كا د** ب ويحوى فى قعر البئر من الماء اكثر ممّا يحويه فوق المنارة بما يقتضيه صحن هلالى **ا ح ب د**. و اذا عرفت ذلك

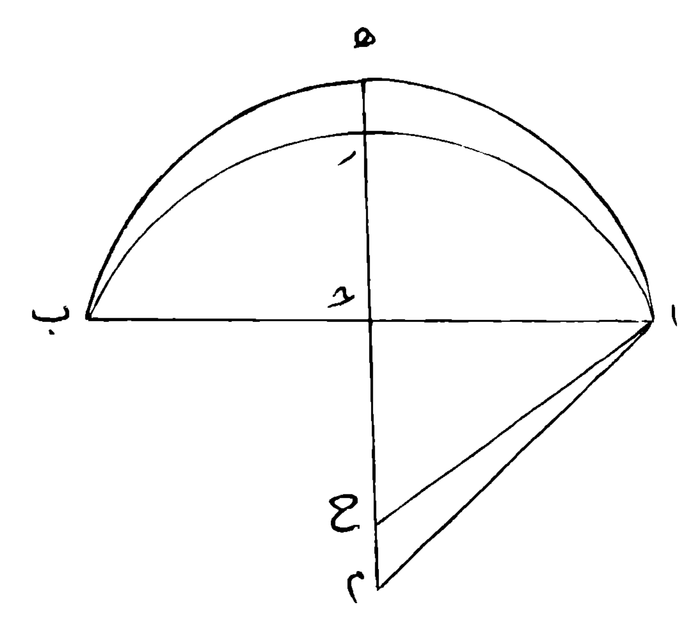


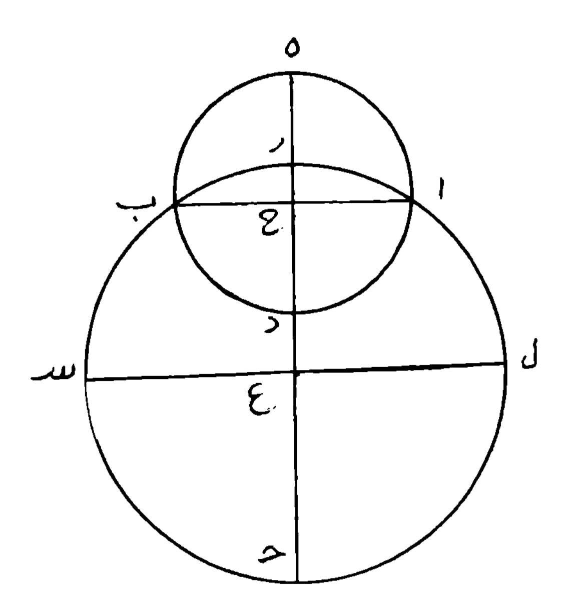
فلنبّين بالبّرهان انّ سهم قطعة الدّآئرة الصّغرى اطول من سهم قطعة الدّآئرة العُظمى اذا تساوى وتراهما وكان قطعة العظمى اصغر من النّصف ويمكن ان نّبين ذلك بوجوه: ان نرسم الدّائرتين بحيث يتماسان من داخل على نقطة هى وسط القوسين اللتّين وتراهُما متساويان كدآئرتى اه ب، د ه ح المتماسّتين على نقطة ه وهى وسط قوسى اه ب، د ه حـ المتساويين فى الوتر. ثم نصل وترى ا ب د حـ ونصل بين منتصف ا ب وهو ح ونقطة التّماس وهى ه بخطّ ح ه فهو قاطع لوتر د حـ لامحالة على نقطة ر فيكون خطّ ه رح عمودا على وترى ا ب د حـ ومارّاً على مركزى الدّائرتين كما ثبت فى ثالثة الاصول فيكون مجموع ه ح سهم قوس ا ه ب وه ر منه سهم قوس د ه حـ ولاريب فى انّ ه ح



الذّى هو سهم قطعة الدّآئرة الصّغرى اطول من ه ر الذّى هو سهم قطعة الدّآئرة العظمى النّاقصة من النّصف المساوية للقطعة الاولى فى الوتر و هو المطلوب. و حاصل هذا البرهان انّه اذا فرضت دائرتان محتلفتان فى المقدار ممّاستين من داخل على نقطة يمّر بها قطراهما فكلّ وترين متساويين لقوسين من تينك الدّآئرتين بحيث يقومان على ذلك القطر على قوائم فوتر قوس الدّآئرة العظمى التى هى اصغر من نصفها اقرب الى نقطة التمّاس من وتر قوس الدّآئرة الصّغرى كما لايخفى وجهه، ويلزم من ذلك ان يكون سهم قوس الدآئرة الصّغرى اطول من سهم قوس الدآئرة العظمى و هو المطلوب. ب: بفرض قوسى اه ب، ار ب من دآئرتين مختلفين على وتر اب وليكن قوس ار ب من الدّائرة العظمى اصغر من النّصف ثمّ يخرج من منتصف اب وهو نقطة حـ عمود حـ ر ه علىٍ ا ب وهذا العمود بعد اخراجه يمّر بمركز الدآئرتين اى نقطتى ح م لكونه عمود على الوتر ومنصفاًله فتصل خطى اح ام ونقول نقطة ح التّى هى اقرب الى وتر اب من نقطة م هى مركز دائرة اه ب الصّغرى لكون خط اح اقصر من خط ام نظراً الى انّ زاوية اح م منفرجة وزاوية ام ح حاده فنقطة ح

داخلة في سطح ا ر ب العظمى واخرج منها خطاح اح، ر الى محيطها وح ر على سمت المركز غير مار عليه فهو اقصر من ح ا لكن خطا ح ا، ح ه لكون كلّ منهاما نصف قطر الدّآئرة الصّغرى متساويان، فخّط ح ه اطول من خطّ ح ر فبعد اسقاط ح حـ المشترك بين ه ح، ح ر يكون خط ه حـ الذّى هو سهم لقوس اه ب التّى هى قطعة من محيط الدّائرة الصّغرى اطول من ح ر الذى هو سهمُ لقوس ا ر ب النى هى قطعةٌ من محيط الدائرة العُظمى وهو المطلوب. ح: نفرض قوسى اه ب، ار ب من دآئرتى اه ب د، ا ر ب حـ المختلفتين على وتر ا ب وليكن قوس ا ر ب من الدّآئرة العظمى اصغر من النّصف ثم يخرج من منتصف الوتر وهو ح عمود ح ر ه على ذلك الوتر ونقول نقطة ه وقعت خارجة من دآئرة ا ر ب ح العظمى لانّها ان لم تقع خارجة عنها فامّا ان يقع على ر فيلزم تلاقى الدّائرتين على اكثر من نقطتين وهو باطلٌ لما ثبت فى الاصول و امّا ان يقع بين نقطتى ر ح فيلزم تماس الدّائرتين على نقطتى ا ب ضرورة انّ دائرة اه ب لايمكن ان يقطع قطر الدّآئرة العظمى الذّى هو مو از لوتر ا ب و هو قطر ل ع سـ على نقطتين و قعتا خارجتين من الدآئرة العظمى و الّاصارت الصّغرى اعظم من العظمىٍ، لكن تماس الدّائرتين على نقطتين باطل لما بيّن في الاصول. فتعّين ان يقع نقطة ه خارجةً عن الدّآئره العظمى فيكون ه ح الذى هو سهم قوس اب الذّى هو قطعة الدّآئرة الصّغرى اطول من ح ر الذّى هو سهم قوس ا ب الذّى هو القطعة العظمى و هو باطل.





سؤالٌ طبيعي:

ان قيل قدثبت بالتواتر والمشاهدة ان الصّاعقة تذيب الذهب والفضّة فى الّصرة ولايحرق الحزقة المصرورين فيها ماالسّبب فى ذلك؟ قلنا: لميّة ذلك انّ تلك النّار لغاية لطافتها ينفذ فى المتخلل وهى سريعة الحركة جدّا فلا يبقى ريثما يحرقه واما الاجسام المُندمجة فينفذفيها فى زمان اكثر فيبقى فيها قدراً من الزّمان يعتدبه فتذيبها.

شعرٌ عربى (لابى نخلية):

كأن اذنيه اذا تشوّفا قادمة اوقلما محرّفا

فيه اشكال مشهور وهو انّ قادمة خبر كان فيجب ان يكون مرفوعاً مع انّه منصوب بقرينة قوله قلما فانّه منصوب مع كونه معطوفا على قادمة والقادمة واحدة القدامى كحبارى و هى اربع اوعشر ريشات فى مقدّم الجناح. وقوله تشوّفا اى تزيّنا ومعناه ظاهر واُجيب عنه تارة بان ذلك وارد على مذهب قوم من النّحويين حيث قالوا انّ كان ينصب الجزئين اعنى الاسم والخبر واخرى بانّ الخبر محذوُف و هو يحكيان اى كان اذنيه اذا تزيّنا تحكيان قادمة اوقلما و اخرى بانّ المروىّ

المکتوب فی النّسخ المصّححة تخال لاکان واخری بانّ کلّا من قادمتا و قلما و محرّفا بالالف من غیر تنوین علی انّه مثنّی فالاسمآء الثّلثة مثنّاة و حذف النّون للضرورة. و قیل قد خطأ ابو نخیلة فی هذاالشّعر و لذا لما انشده بحضرة الرّشید لحنه ابو عمرو والاصمعی وهذا ینا فی ما نقل انّ اباعمرو قد توفیّ قبل خلافة الرّشید.

من کلمات العرب:

قولهم وقع رمضان فی الواوات یریدون انّه جاوزالعشرین فلایذکر الّا بواوالعطف فیقال احدو عشرون و اثنان و عشرون و هکذا و یشهد بذلك قول محمّد بن علی بن منصور بن بسّام:

قد قرب الله کلّما سمعا کانّنی بهلال العید قد طلعا
فخذ للهوك فی الشّوال اهبته فانّ شهرك فی الواوات قد وقعا

حدیث:

قال رسول الله ـ صلّی الله علیه و اله: لاعدویّ ولاهامّة ولاطیرة ولاصفر.

العدوی مایظنّ النّاس من تعدّی العلل و الهامة ما کان یعتقده العرب فی الجاهلیّة من انّ القتیل اذا طلّ دمه ولم یُدرك بثاره صاحت هامّته فی القبر اسقونی اسقونی والطّیرة التّشام من صوت غراب و مثله. و امّا الصّغرة فکالحیّة یکون فی الحرث یصیب الماشیة فهو عندهم من الحرث.

قضاوت علی (ع):

مروی است هفده شتر میان سه کس مشترك بود، ایشان به خدمت حضرت امیرالمؤمنین علیه السّلام آمدند و عرض کردند که ثلث شتران از یکی است و تسع از یکی و نصف از یکی و می خواهیم شما این شتران را به این طریق قسمت کنید بی کسر. حضرت یك شتری طلبید از خود و آنرا بر هفده افزود تا هجْده شد؛ پس ثلث آنرا که شش بود به صاحب ثلث داد و نصف آنرا که نُه باشد به صاحبِ نصف داد و تسعِ آنرا که دو باشد به صاحبِ تسع داد و یکی باقیمانده بود که شتر خود ضبط نمود.

مخفی نماناد که مقتضای سؤال آن بود که هر یك از آن سه نفر کسری که حصّهٔ او بود نسبت به هفده بردارند نَه نسبت به هیجده؛ و بنا بر این حصّهٔ هر یك کمتر می بود از آنچه حضرت به ایشان داده بود. وملخّص کلام آن است که مقتضای ظاهر سؤال آن است که این کسور از هفده اعتبار شود و اگر چنین می شد، حصهٔ هر یك کمتر از آن می شد که حضرت داد، زیرا که کسور مذکوره مستغرق

هفده نیستند بلکه هر گاه از هفده اخذ شود مجموع آنها کمتر از هفده می شود و مع ذلك کسری هم می رسید. پس در سؤال ایشان که باید به این طریق قسمت شود بدونِ کسر، قرینه موجود است که از آن مُستفاد می شود که ظاهر سؤال ـ یعنی اخراج کسور مذکوره از هفده ـ مُراد ایشان نبوده بلکه مُراد ایشان آن بوده که باید بی کسر، هفده شتر میان ایشان منقسم شود به نحوی که این هفده ثلث و نصف و تسعِ عددی باشند و یکی را ثلث و یکی را نصف و یکی را تسع بدهد. و چون آن عدد هیجده بود، لهذا حضرت یك شتر اضافه نمود و به طریقِ مذکور قسمت کرد. و هر سؤالِ قسمتی که از این قبیل باشد، جواب آن است که عددی تحصیل شود که عددِ اشیاء موجُوده بعینها کسُور مطلوبه آن عدد شود و آن کسور از آن عدد اخذ شود. مثلا: اگر سؤال شود که هفتاد و یك گوسفند میانِ سه کسِ مشترك یکی را ثلث رسد و یکی را خمس و دیگری را سبع، و بی کسر باید قسمت کرد جواب [آن است که:] عددی که هفتاد و یك کسورِ مذکوره آن باشد صدوپنج است. لهذا باید ثلث آن که سی و پنج باشد به صاحب ثلث داد و خمسِ آن که بیست و یك باشد به صاحب خمس داد و سبع آن که پانزده باشد به صاحب سُبع داد و این مجموع هفتاد و یك است که به طریق مذکور قسمت شده [است].

ارث زن فوت شده:

زنی فوت شده و وارثِ او منحصر در شوهری و پدری و مادری. هر کدام از مالِ او چیزی غارت کردند، چون حاکم شرع ایشان را طلبید تا موافق شرع بر ایشان قسمت کند شوهر را گفت: «تو نصف آنچه برده ای پس ده» و پدر را گفت: «تو ثلث آنچه برده ای پس ده» و مادر را گفت: «تو سدس آنچه برده ای پس ده». چون دادند، مجموع را به سه قسمت مساوی کرد و هر کدام را حصه ای داد به آنچه پیشِ ایشان بود [تا] نصیبِ ایشان باشد.

سؤال: آیا در این صورت مجموعِ ترکه چند می شود؟ و هر یك چقدر به غارت برده بودند که بعد از رد و قسمت مذکور هر یك به حصّهٔ خود رسیده؟

جواب: در صورت مذکوره، مجموع ترکه ۲۸۲ است. آنچه شوهر به غارت برده بود **۱۹۸** است و آنچه پدر بُرده **۷۸** است و آنچه مادر برده **۶** است و مجموع این سه قلم **۲۸۲** می شود که مجموع ترکه است. و نصف آنچه شوهر بُرده **۹۹** است و ثلث آنچه پدر برداشته **۲۶** است و سدس آنچه مادر برداشته یك است و مجموع این نصف و ثلث و سدس **۱۲۶** است. و چون این به سه قسم متساوی شود هر حصّه ای **۴۲** می شود. و چون آن ضم شود به آنچه در نزد شوهر باقی مانده که **۹۹** باشد **۱۴۱** می شود که نصف مجموع ترکه است و آن حصّهٔ ارثیهٔ شوهر است. و چون اضافه شود به

آنچه در نزد پدر باقی مانده که ۵۲ باشد ۹۴ می شود که ثلثِ مجموع ترکه است و آن حصّهٔ ارثیهٔ پدر است. وچون اضافه شود به آنچه نزدمادر باقی مانده که۵ است ۴۷ می شود که سدس مجموع ترکه است و حصّهٔ ارثیهٔ مادر است.

سؤال حسابی:

سؤال: ان قیل ایّ عدد اذا طُرح منه عشرة عشرة بقی تسعه و اذا طُرح منه تسعة تسعه بقی ثمانیة واذا طُرح منه ثمانیة ثمانیة بقی سبعة و هکذا؟

قلنا: هذا هو العدد المشتمل علی الکسور التّسعة باسقاط واحد، هو الفان و خمسمائة و تسعة عشر اذمایشتمل علی الکسور التّسعة الفان وخمسمائة وعشرون.

ایضاً:

سؤال: خمسة رجال وهم «زید» و «عمرو» و «بکر» و «خالد» و «ولید» قال الاوّل للثّانی: «اعطنی اربعة اخماس مامعك لیکون مع مالی ثمن هذاالفرس»، و قال الثانی للثّالث: «اعطنی ثلثة اخماس ما معك لیکون مع مالی ثمن هذاالفرس»، و قال الثّالث للّرابع: «اعطنی خُمسی ما مَعَك لیکون مع مالی ثمن هذاالفرس»، و قال الخامس للاوّل: «اعطنی سدس مامعك لیکون مع مالی ثمن هذا الفرس». ماثمن الفرس و ما قدر ما یکون لکل منهم؟

جواب: ثمن الفَرس ۳۷۷۴، و مالزید ۱۹۷۴، و مالعمرو ۲۲۵۰، و مالبکر ۲۵۴۰، و مالخالد ۳۰۸۵، و مالولید ۳۴۴۴.

البتّة:

قولُهم البتة مفعول مطلق و اصله بتة. والالف والام عوض عن العامل المحذوف تقدیره بتّ بتّةً ای جزم جزماً ای جزم الحکم الّذی فیما قبله. و هو من قبیل المفعول المطلق للّنوع.

قولهم «کثیراًما» نصب علی الظّرف لانّه من صفة الاحیان ای حینا کثیرا او مالتأکید معنی الکثرة والعامل فیه مایلیه. کذاذکره الزّمخشری فی الکشّاف عند قوله تعالی «قَلیلا مایَشْکُرُونَ».

قولهُم «قطّ» من اسماء الافعال بمعنی انته و کثیراما یصدر بالفآء لمُجرّدتزیین اللفظ فکانّه جزآء شرط محذوف.

حدیث:

«الصّوم فی الشّتآء الغنیمة الباردة». لعلّ المراد انّه لاتعب فیه ولا مشقّة وکل محبوب عندهم بارد وقیل معناه الغنیمة الثابتة المستّقرة من قولهم بردلی علی فلان حقّ ای ثبت.

ایضاً حدیث :

فی *الکافی* عن معویة بن وهب عن ابی عبدالله علیه السّلام انّه اتاه ابن له لیلة قال یابُنی قل اشهدان لااله الاّ اللّه و انّ محمداً عبده ورسُوله اعوذ بعظمة الله و اعوذ بعزّة الله و اعوذ بقدرة الله و اعوذ بجلال الله و اعوذ بسلطان الله انّ الله علی کلّ شیء قدیر و اعوذ بعفوالله واعوذ بغفران الله و اعوذ برحمة الله من شرّ الشّیاطین والهامّة و شر کلّ دابّة صغیرة اوکبیرة بلیل اونهار ومن شرّ فسقة العرب والعجم ومن شرّ الصّواعق والبَرد اللّهمّ صلّ علی محمّد عبدك ورسُولك. قال مُعویة فیقول الصّبیّ الطّیّب عندذکر النّبیّ صلّی الله علیه وآله المبارك قال نعم یا بنی الطّیّب المبارك قوله فیقول الصّبی الطّیب عندذکر النّبی ص المبارك الظّاهر ان الطّیب صفة الصّبیّ والمبارك هو مقول قوله ای هذاالصّبی الطّیب اذا ذکر النّبی (ص) فی دعآئه یُوصفه بصفة المبارك من عند نفسه و ان لم یذکر الامام (ع) فی الدّعآء الّذی علّمه فیقول وانّ محمّدا المبارك اورسوله المبارك. والامام (ع) اذا سمع منه ذلك یقول تصدیقا له واهتزازاً نعم یا بنی الطّیب المبارك وهذا ایضاً کسابقه من کون الطّیب صفة لبنّی والمبارك مقول قوله ای نعم یا بُنَیّ الطّیب هو الرّسول المبارك.

لغزٌ مشکلٌ:

ماشیٔ له فی الّراس رِجْل و موضع وجهه منه قفاه ان غمضت عینك ابصرته وان فتحت عینك لاتراه؟ الظاهر انّ هذاالشیٔ هوطیف الخیال فانّ المنامات یفسّر بعکس مایری ولذا اذارای فی المنام انّه مات یعبر بطول العمر و اذا رأی انّه یبکوی یعبّر بالفرح والسّرور وهذا هو مراد الملغّز جعل راسه رجله ووجهه قفاه. وکذاالمنام وطیف الخیال انما یُبصر اذا غمضت العین واذا فتحت لایری وهذا هو المراد من قوله ان غمضت (الخ) ولاریب فی انّ هذا اللغز علی الوجه المذکور لغز صحیح و موافق للقواعدالمذکورة فی کلامهم. و لاضیر ولااستبعاد اصلا فی کون هذاالاسم مقصوداً للملغّز اوّلا. ولکن نقل بعضهم عن سعدالدّین الطینی انه قال تنازعت انا وابو غالب فی امر محمدبن سلیمان بن فطرس وقدرته علی حلّ کلّ مایردُ علیه من الالغازمن غیر تروّ فقلنا هلّم نعمل لغزاً محالا ونسئله عنه فعملنا اللّغز المذکور وانفذناه الیه فکتب فی الجواب هو طیف الخیال فقلت لابی غالب قم بناحتّی نسئله الآن عن هذا التّاویل فذهبنا الیه فقلت له هب انّ البیت الثّانی فیه معنی طیف الخیال فما تأویل البیت الاوّل فقال المعنی کلّه فیه قلت و کیف ذلك قال انّ المنامات یعبّر

مسئلةٌ بيانيّة:

التّشبيه باعتبار الطّرفين اى المشبّه والمشبه به على اربعة اقسام. الاوّل: الملفوف وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبّهات اوّلا ثمّ بالمشبّه بها كذلك كقول امرئ القيس:

كان قلوب الطير رطباً و يابساً لدى وكرها العناب والحشف البالى

الثّانى المفروق وهو ان يؤتى بمشبّه و مشبّه به ثمّ آخر و آخر كقول المرقش يصف النساء:

النشر مسك والوجوه دنا نير واطراف الاكف غنم

الثّالث التسوية و هو ان يتعدد المشبّه دون المشبّه به كقول الشّاعر:

صدغ الحبيب و حالى كلا هما كاللّيالى
و ثغره فى صفاءٍ و ادمعى كاللّئالى

الرّابع الجمع و هو ان يتعدد المشبّه به دون المشبّه كقول البحترى:

بات نديماً لى حتّى الصّباح اعيد مجدول مكان الوشاح
كانّما يبسم عن لوءِ لوءٍ منضدّ او بردٍ او اقاح

والتّشبيه انّما هو فى البيت الثّانى. و شبّه الحريرى ثغر المحبوب فى بيت واحد بخمسة اشياء كما تقول:

تعبر عن لؤلؤٍرطبٍ وعن بَرَدٍ وَعَن إقاحٍ وعن طلعٍ وَعَن حَبَبٍ

حديث مشكل:

(فى *الكافى والفقيه*) عن عمار السّاباطى عن الصّادق عليه السّلام انّه سئل عن الميت هل يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى له عظم ولا لحم الاّ الطّينة الّتى خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى فى القبر مُستديرة حتّى يخلق منها لَما خلق اوّل مرّة. يقال بلى الميّت اى افنته الارض وهو كناية عن ذهاب بعض جسده. والمراد بالجطينة كما فى اللّغة الاصل والخلقة والجبلّة. وفى تعيين المرادمن الطينة الباقية فى القبر على الاستدارة اقوال.

الاول: انّ المراد بها النّفس النّاطقة اذالطّينة هو الاصل ولاريب فى ان النّفس النّاطقة هو اصل الانسان وحقيقته وانّها تثاب وتعاقب وهى الباقية بعد فنآء الجسد حتّى يخلق الله الجسد ويتعلّق به ثانياً. و بقاؤها فى القبر اشارة الى بقآء تعلّقها باجزآء بدنها التى فى القبر فانّ البدن لكونه آلة لتحصيل كمالاتها يمتنع ان يزول تعلّقها و تعشقها به. و امّا استدارتها فكانّها كناية عن انتقالها عن حال الى حال و من شأن الى شأن مطلقاً، اوفى عالم البرزخ فالاستدارة هنا من الدّوران بمعنى الحركة اى مأخوذة من دار يدوردوراً ودورانا. فالمراد انّ ماسوى النّفس النّاطقة من الانسان تفنى

و انّما تبقى النّفس مستديمة مستمرة متحرّكة فى جميع مراتب التغيّر منتقلة من حال الى حال مع بقائها بذاتها حجتى يتعلّق ثانياً ببدنها. و يمكن ان يكون استدارتها كناية عن بساطتها و تجرّدها نظراً الى ان الاستدارة شكل للبسيط و هذاالحمل و ان كان بعيدا من حيث اللّفظ لافتقاره الى تجوّزات و تأويلات الّا انّه قريبٌ من حيث المعنى.

الثانى: انّ المراد بالطّينة هو النّطفة لانّ النّطفة هو الاصل الّذى يخلق منه اى ما يتولّد به الاجزآء الاصليّة من العظم واللّحم والعصب والرّباط و غيرها. و ظاهران الاصل الّذى خلق منه سوى آدم وزوجته والمسيح من افرادالبشر هو النّطفة. وامّا آدم و زوجته فانّما خلقا من الطّين. و امّا المسيح فالمروى فى بعض الاخباروان لم تحضرنى الآن الفاظها انّه خلق من بخاراتٍ خرجت من آدم حين عطس فى اوّل ما عطس. و قد قبضها جبرئيل فى كفه بأمر الله تعالى و حفظها الى ان القيها الى مريم و نفخها فيها. فالمراد أن الاجزآء الفضلية والاصليّة تتفرق و تتلاشى بالموت البدنى ويبقى ما به تتكون تلك الاجزآء وهو النّطفة بحالها ليكون كالمادة يخلق منها جسدالميت كما خلق منها اوّل مرةٍ امّا بضم تلك الاجزآء اليها بعدالتّفتت والتّشتت اوبانشائها مرّة اخرى كما انشأها منها فى المرّة الاولى. و قد ورد فى بعض الاخبار انّ الله تعالى اذا ارادان يبعث الخلق مَطَّر السّمآء على الارض اربعين صباحاً فاجتمعت الاوصال ونبتت اللّحوم. وبالجملة المراد انّ شخص النّطفة الّتى خلق منها الميت تبقى فى القبر على هيئة الكرة الى ان يعاد فى القيامة. ولااستبعاد فى بقائها بحالها بالنّظر الى قدرة الله تعالى، فلاحاجة الى تأويلها و انّما تبقى على هيئة الكرة لكونها فى بدوالفطرة حين كونها فى الرّحم كذلك لانّ الماء بطبعه يقتضى الاستدارة والكرّوية حيثما كان كما بيّن فى محلّه. وهذاالحمل و ان كان قريباً من حيث اللّفظ الّا انّه بعيدمن حيث المعنى اذبقاء شخص نطفة الرّجل الّتى وقعت فى رحم المرأة و خلقت منهاالجنين بحالها الاصلى و هيأتها التى وقعت فى الرّحم ينافى القواعدالطّبيّة والحكميّة اذعذه النّطفة لايبقى على هيئة الاستدارة فى البدن الّذى تكّون منها فكيف يبقى بعد فنائه فى القبر.

الثالث: انّ المراد بها التّراب الذى يدخل فى النّطفة كما هو ظاهر بعض الايات والرّوايات و ان فسّروها بغيرها كقوله تعالى: «مِنْهَا خَلَقْنَا كُمْ وَفيهَا نُعيدكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرىٰ» (طه، ۵۵). و قول احد هما فى صحيحة محّمدبن مسلم من خلق من تربته دفن فيها. و قول الصّادق عليه السّلام فى رواية حارث ابن المغيرة انّ النّطفة اذا وقعت فى الرّحم بعث الله ملكا يأخذ من التربة التّى يدفن فيها و خلطها فى النّطفة فلايزال قلبه يحنّ اليها حتّى يدفن فيها. و المراد باستدارتها انّ معناها الحقيقى اى ان هذا التّراب على شكل استدارة و يكون محفوظا عليها حتّى يبعث منها، اوالمجازى اى انتقاله من حال الى حال بمعنى انّه دآئر على الحالات والشؤون ولو

في الصّحاف والكيران حتّى يخلق منها. ولا يخفى انّ هذا الحمل ايضاً بعيد من حيث المعنى اذظاهرٌ أنّ ماورد فى بعض الاخبار من خلط التّراب بالنّطفة لايمكن الاخذ بظاهره فكيف يأوّل اليه غيره ممّا لايمكن الأخذ بظاهره ايضاً.

الرّابع: انّ المراد منها اى من الطّينة ذرّة من الذرّات المسئولة فى الازل بقوله تعالى: «اَلَسْتُ بِرَبِكُمْ» بعدما جُعلت قابلة للخطاب بتعلق الارواح بها. فيكون بدن كل الانسان مخلوقا من ذرّةٍ من تلك الذّرات فينميها الله الى ماشآء من غاية ثمّ يذهب و يفنى عنها مازاد عليها و تبقى اصل الذّرة مستديرة فى القبر الى ماشاء الله، ثمّ يزيد فيها وقت الاحياء و القيامة تلك الزّيادات فيصير كما كان فى الدنيا. ولايخفى ما فى هذا الحمل من الضّعف، امّا اولاً فلانه لاريب فى انّ المسئول و القابل للخطاب والمطلوب منه الجواب هو الرّوح المجرد القآئم بذاته لا الذّرة التّى تعلّق الرّوح بها وانّما احتاج الى الذّرة فى ان تصير آلة له فى تكلّمه الحقيقى بلسانه المقالى ليتمكنّ بذلك عن الجواب عن السّؤال. ولا شبهة فى انّ الذّرة التّى مائة منها زنة شعير كما فى القاموس غير صالحة فى هذه الّية فتعلقّه بها ممّا لافائدة له فى هذه الالّية. و امّا ثانياً فلانّه يوجب القول بأزالية الارواح وهو مخالفٌ لما ذهب اليه المليّون ولما تَقَررمن انّها حادثة بحدوث البدن. و امّا ثالثاً فلانّه يوجب ان يكون اصل الابدان وهو الذّرة قديماً ازليّاً وينحصر الحادث فى اجزآئها الفضلية الّتى تزيد وتنقص. وامّا رابعاً فلانّه يظهر حينئذٍ وجه لبقائها مُستديرة لانّ الذّرة و هى صغار النمل ليست بمستديرةٍ كما هو المعروف والمحسوس الاّ ان يجعل الاستدارة كناية من انتقالها من حال الى حال مع بقائها كما سبق. و امّا خامساً فلانّ تلك الذّرات المسؤولة الازل بعدما جُعلت قابلة للخطاب ان كانت فى تلك المدة المتطاولة الغير المتناهية كاسبة فاين مكسوباتها وان لم تكن كاسبة بل كانت مُهملة معطّلة لزم التّعطيل مع انّه لاوجه لتعطّلها مع بقائها وبقاء ماتعلّقت هى بها وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب، فيلزم ان يكون للانسان علوم و كمالات اونقصان و جهالات غير متناهية مع انّه ليس كذلك. وامّاسادساً فلانّ تلك الذّرات لما صارت عقلاء عارفين للتّوحيد بتعلّق روح بكلّ واحدة منها وجب ان يتذكرّوا الميثاق لانّه اخذه انّما يكون حجة على المأخوذ عليه اذا كان ذاكراله و كيف يجوزان ينسى الجمّ الغفير من العقلاء شيئاً كانوا عرفوه و أدركوه بحيث لايذكر شيئا من ذلك واحداً منهم، وطول العهد لايوجب النّسيان بهذا الحد. الاترى انّ اهل الآخرة يتذكروّن كثيراً من احوال الدّنيا حتّى يقول اهل الجنة لاهل النّار: انّا قد وجدنا ما وعدنا ربّنا حقّا. ولو جازأن ينسوُا ذلك لجازأن يكون الله قد كلّف الخلق فيما مضى ثمّ دعاهم للثّواب والعقاب وقد نسوا ذلك. وهذا يؤدّى الى الاغراء بالجهل والى صحّة مذهب التّناسخّية اذا قوى الادّلة فى الرّدعليهم انّ النّفس المتعلقّة بهذا البدن لوكانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئاً من احوال ذلك البدن لانّ

محل العلم و التّذكر انّما هو جوهر النّفس الباقى كما كان مع انّه ليس كذلك. و امّا ادّعآء الصّوفية تذكّره و بقاء لذة الخطاب فى اذهانهم كما اشار اليه صاحب العرايس بقوله و قد كاشف الله قوماً حال الخطاب بجماله فطرحهم فى هيجان حبّه واستكنّ ذلك في كوامن اسرارهم فاذا سمعوا اليوم سماعاً تجدّد لهم تلك الاحوال و الانزعاج الذّى يظهر منهم بتذكّر ما سلف لهم من العهد القديم فهو باطلٌ عنداهل الاديان بل هو عندهم قسم من الهذيان كادّعائهم انّا نسمع حال الرّقص و السّماع من حورات مقصورات فى خيام الجنّة و نجامعهن بالجماع المتعارف المعهود فاذا صاروا مغشيّا عليهم وقت السّماع و الطّرب اغتسلوا بعد الافاقة غُسل الجنابة. و امّا سابعاً فلانّ الاصل الذّى يخلق بدن كلّ انسان سوى ما استثنى هو النّطفة بالنقل و العقل امّا النّقل فكقوله: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْأنسانَ مِنْ سُلٰالَةٍ مِنْ طينٍ. ثُمَّ جَعَلْنٰاهُ نُطْفَةً فى قَرٰارٍ مَكينٍ» (مؤمنون، ۱۳-۱۲). و قوله سبحانه «فَلْيَنْظُرِ الأنسانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مآءٍ دافِقٍ» (الطّارق، ۶-۵). و قوله «اَوَلَمْ يَرَ الْأنسانُ اَنّا خَلَقْنٰاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَاِذٰا هُوَ خَصيمٌ مُبينٌ» (يس، ۷۷). و امّا العقل فهو ما ذكروه انّ نفس الابوين تجمع بالقّوة الجاذبة اجزاء غذائية ثمّ تجعلها اخلاطا و تفرزمنها بالقّوة المولّدة مادّة المنى و تجعلها مُستعدّة لقبول قوّة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القّوة منيّا و تلك القوة تكون صُورة حافظة لمزاج المنى كالصّورة المعدنيّة. ثّم انّ المنى يتزايد كما لافى الرّحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مُستعداً لقبول نفس اكمل تصدرعنها مع حفظ المادة الافعال النّباتّية فتجذب الغذآء و تضيفها الى تلك المادة فينميها فيتكامل المادة بتربيتها ايّاها فتصير تلك الصّورة مصدراً لهذه الافاعيل المختلفة، و هكذا الى ان يصير مستعدّاً لقبول نفس اكمل تصدر عنها الافاعيل الحيوانية ايضاً، فيتمّ البدن و يتكامل الي ان يصير مستعدّاً لقبول نفس ناطقة تبقى مدبرة الى حلول الاجل. و اذا ثبت انّ اصل البدن هو النّطفة فلا معنى لجعل اصلها هو الذّرة و جعل ماعداها من الاجزآء الفضلّية و امّا ثامناً فلان تلك الذرات المسؤولة غير ازليّة و السّؤال لم يكن فى الازل بل انما كان وقت تخمير طينة آدم قبل خلقه منها او بعد خلقه منها حين أخرجهم من صُلبه و هم ذّريدبون يمينا و شمالا كما يفهم من الاخبار المذكورة فى *الكافى*. فما ذكره صاحب هذا التّوجيه من انّ المرادمن الطّينة الذّرة المسؤولة فى الازل بتقييد سؤال بالازل غير جيدٍ و لعلّه اشتبه عليه عالم الذّر فظنّ انّ المراد به الازل و ليس الأمر كذلك بل المراد به ماذكر.

الخامس: أنّ المراد بالطّينة الباقية هى الصورة البرزخية و كان المراد بتلك الصّورة هى النّفس مع قالبها المثالى او مجرد قالبها و هذا الحمل قريبٌ من الاّول. و بما ذكر يظهر انّ اقرب المحامل المذكورة هو الاوّل اوالاخير الذّى هو ايضاً راجع اليه فى الحقيقة مع انّه ايضاً فى غاية البعد.

والاظهر عندى ان يحمل الطّينة الباقية على التّراب الذّى هو جزء الغالب من كلّ مركّب

عنصری فانّ کلّ مرکّب من الحیوان و النّبات و الجماد انما یترکب عند خلقه من العناصر الاربعة و یکون الغالب منها هو الجزء الارضی و بعد انحلال هذا المرکّب و فنآئه ینحلّ الی الاربع التّی ترکّب منها و یتّصل کلّ منها بکلّه و کرته، فالجزء النّاری یتصّل بکرة النّار و الهوائی بکرة الهوآء و المآئی بکرة المآء و یبقی الجزء الغالب الارضی مُتصّلا بالارض. و المراد من الحدیث انّ ما یدخل فی القبر من جسد الانسان ینحل و یتلاشی و یتفرق و لا یبقی شیء من الاجزاء الاصلیة و الفضلیة فی القبر الاّ الطّینة التّی هو الجزء الغالب من اجزائه الاصلیة اعنی التّراب فانّه یبقی فی القبر علی الاستدارة امّا بمعناه الحقیقی نظرا الی انّه جزء الکرة و جزء الکری کرّی أو بمعناه المجازی اعنی انتقاله من حالٍ الی حال و تبدّله من شأن الی شأن الی أن یخلق منه مّرة أخری بانضمام سایر الأجزاء العنصریة المفارقة عنه الیه اوکما خلق منه اوّل مرّة.

تنبیه:

المستفاد من الخبر المذکور أنّ المعاد هو الجزاء الاصلّیة و اعادة الاجزاء الفضلّیة غیر لازمة و بذلك یندفع الشبهة المشهورة الموردة علی المعاد الجسمانی حتّی ربما قد یتمسّك بها الملاحدة و أتباعهم من فساق المسلمین الذین هم امثالهم فی الباطن و ان تمیزوا عنهم فی الظاهر علی استحالة المعاد البدنی و هی انّه لو اکل انسان انساناً و صار جُزء بدنه فامّا ان لا یعاد اصلا و هو المطلوب او یعاد فیهما معاد و هو محال او فی احدهما وحده و لا یکون الاخر بعینه معاداً و هذا مع افضائه الی ترجیح من غیر مرجّح یستلزم المطلوب و هو عدم امکان اعادة جمیع الأبدان بأعیانها و وجه الاندفاع أنّ المعاد انّما هو الاجزاء الاصلیة الباقیة دون الاجزاء الفضلیّة الفانیة و هذا الانسان المأکول الذّی صار جزئاً لبدن الآکل لیس من اجزائه الاصلیّة بل انّما هو فضل فیه فلا یجب اعادته فی الاکل قطعاً. نعم لو کان من الاجزآء الأصلیّة للمأکول أعید فیه و الاّ فلا. و بتقریر آخر نقول ان أجزاء الانسان المأکول اصلیّة له و فضلیة للانسان الاکل فیعاد کلّ منهما مع اجزآئه الاصلیّة فیردّ أصلیّة الماکول التّی صارت فضلیّة الاکل الی الماکول و یبقی اصلیّة الآکل معه فلا یمتنع العود. ثمّ علی تقدیر عدم اعادة الاجزآء مطلقاً اصلیّة کانت اوفضلیّة نقول بقآء طینته التّی یخلق منها کما خلق اوّل مرّة کاف فی القول بالمعاد البدنی و الیه یشیر کلام بعض الفضلآء حیث قال الظّاهر اَنّ امثال هذه الاخبار وردت لدفع شبهة الملاحده فی نفی المعاد الجسمانی الوارد فی الکتاب و السنّة المتواترة بحیث صار من الضّروریات الدّینیة التّی یکفر منکرها اجماعاً و تقیل وفاقاً و شبهتهم انّ المیّت اذا صار رمیماً اوصار جزءً لبدن انسان آخر أو حیوان فلا یمکن بعثه فی البدنین و انّ الانسان الفاعل للخیر و الشّر فی کلّ یوم یتحلّل بدنه و الغذاء یصیر بدل ما یتحلّل منه

حتّى أنّه لايبقى فى سنة ماكان فى السّنة السّابقة فكيف يبعث؟ والجواب انّ التّربة والنّطفة المخلوق منهما لايبلى ولايصير جزئاً للحيوان الآخر ويبعث منها و هو ممكن أخبر به الصادق عن الله تعالى فيجب قبوله على أنّ الله تعالى قادر على أن لايجعل كلّه جزئاً اويبعثه معا جزائه الذّاتية بالتحّليل انتهى. وحاصله ان المناط فى الاعادة هو الاصل بأىّ معنى أخذاى سواء اخذ بمعنى التّربة أو النّطفة او النّفس النّاطقة أوغير ذلك ممّامر. فاذا أعيد الاصل بأن يخلق منها الجسد و يبعث منها يحصل المعاد البدنى و أن لم يحصل اعادة ساير الاجزاء الفضليّة والاصليّة ولايخفى أن الشّبهة لو قرّرت على الوجه المذكور فلاريب فى اندفاعها بالوجوه المذكورة. ولكن يمكن أن يقرّر بوجه لايندفع بهذه الوجوه بأن يقال على ما اخترتم من كون الأصل هو التّرابة فاذا فنى بدن شخص و تحلل و بقى منه مجّرد التّربة فى القبر وزالت ساير اجزائه فلاريب فى أنّ هذه التّربة هو الاصل الذّى يخلق منه بدن هذا الشّخص فاذا فرض أنّ هذه التّربة صارت غذاءً و هذا الغذاء صارت مادةً لنطفة تولّد منها شخصٌ آخر فلاريب فى أنّ هذه التّربة اصل بالنسبة الى بدن هذا الشخص ايضاً لكونه مخلوقا منها فاذا مات هذا الشّخص الثّانى وبلي جسده يزول جميع اجزاء بدنه وانّما يبقى فى القبر مجرّد هذه التّربة الّتى خلق منها بدنه وهذه التّربة كانت بعينها أصلا لبدن الشّخص الاوّل والمفروض انّه اصل بالنّسبة الى البدن الشّخص الثّانى ويلزم الشّبهة حينئذٍ بانّها امّا أن لاتعاد فهو المطلوب أويعاد فيهما معاً وهو محال، أوفى أحدهما وحده فلايكون الاخر بعينه معاداً و لكون هذه التربة جزء أصلياً بالاتفاق لايمكن الجواب بمامرّ.

فى ان النبى و عترته الطاهر لاتبلى ابدانهم الناعمة الزكية الطيبة فى القبر:

تتميم. اعلم انّ الحكم المذكور فى هذاالخبر أعنى بلى الجسد و فنائه مخصّص بغير النّبى وعترته المعصومين لماورد فى أخبار كثيرة و آثار عديده من أن أجسادهم الطّاهرة و أبدانهم القادسة لاتبلى ولاتتغير كقول الصّادق عليه السّلام على مافي الفقيه انّ الله عزّوجلّ حرّم عظامنا على الارض ولحومنا على الدّودان يطعم منها شيئا. وكقول النّبى صلّى الله عليه وآله على ما روى عنه من الطّريقين حيوتى خير لكم ومماتى خير لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك؟ قال (ص): امّا حيوتى فانّ الله تعالى يقول: «وما كانَ الله لِيُعَذِبَهُمْ وَاَنْتَ فيهِمْ». وامّا مفارقتى ايّاكم فانّ أعمالكم تعرض علىّ كلّ يوم فما كان من عمل حسن استزدت اللّه لكم وما كان من قبيح استغفر اللّه لكم. قالوا: وقدرممت يارسول الله (ص) يعنون صرت رميماً؟ فقال (ص): كلّا، انّ الله تعالى حرّم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئا. ومثله ورد فى حديث طويل أورده الصّدوق (ره) فى الفقيه وانت تعلم انّ من ظاهر هذه الاخبار بملاحظة ما نقل من نقل عظام آدم (ع) الى الغرى ونقل عظام يوسف

(ع) الى الارض المقدّسة يستفاد هذا الحكم أعنى عدم بلى الجسد و تغيره لخاتم الرّسل صلّى الله عليه و آله و اوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين و لا يجرى ذلك فى ساير الانبياء واوصيائهم فتامّل.

حديث قطع الخُبز بالسّكين:

حديث آخر فى *الكافى* عن على بن ابى راشد عن ابى عبدالله الصّادق عليه السّلام قال: كان امير المؤمنين عليه السّلام اذا لم يكن ادام يقطع الخُبز بالسّكين. وفيه عن السّيارى عن الصّادق عليه السّلام: ايضاً قال ادنى الأُدُم قطع الخُبز بالسّكين.

اقول: الإدام بالكسر والأُدُم بالضّم مايؤكل مع الخبز اى شئ كان. كذا فى النّهاية الاثيرية. قال بعض مشايخنا فى توجيه الخبز لعله قطعه لقمة لقمة بالسّكين و اكله على هذه الهيئة ليكون شبيهاً لاكله مع الادام ونازلا منزلته و يقيدلّذة مّاموهومة مرغّبة للّنفس مُسكّنة لها محرّكة لها الى اكله والالتذاذبه فيكون الغرض منه مجرّد ابدآء حيلة ينخدع بهاالنّفس فتصير بذلك قانعة لمافيه من التّشبيه بأكله مع الادام. ويحتمل أن يكون ذلك يفيده فى الواقع صلاحاً و يجعله موافقا ومناسباً للمزاج الانسانى ولا يُفيده ذلك ولا يُصلحه الكسر باليد وذلك لما فى مزاج السّكين من نوع ملائمة و مناسبة مع مزاج الخبز غير معلوم لنا الاّ بالوجه، ونظيره فى ساير اختلاطات الادام وغيره بعضها مع بعض كثير كما قيل الجُوز داء والجبّن دآء فاذا اجتمعتا صارتا دوآء. فيحتمل ان يكون نفوذ السّكين فيه و قطعه له من هذاالقبيل فيصير بذلك شبهاً بالخبز المادوم فى كونها صالحا بالادام غير مضرّ لبدن الانام لافى كونه لذيذا مرغو باللّطبع لينكر بعدم مطابقته الواقع فان لآلات القطع والاوانى دخلا عظيما فى تغيير امزجة المأكول والمشروب وعدمه كماجرّ به اهل الطّب من الحكمآء. فلعلّ مجرّد امرار السّكين فى حال القطع على أيّة قطعة منه و قطعها به يفيدها من الصّلاح بالادام مالايفيدُها الكسر باليد. فلعلّهم لذلك كانوايقطعونه حال الضّرورة وفقدان الادام. هذا وامّا حديث النّهى عن قطعه بالسّكين كمارواه فى *الكافى* عن ابى عبدالله عليه السّلام انّه قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله لاتقطعوا الخبز بالسّكين ولكن اكسروا باليد وليكسر لكم خالفوا العجم: فامّا محمولٌ على حال غير الاكل كما اذا احتيج الى كسره ليباع اويوهب مثلا فيعدل عنه الى القطع او على كراهة فى حال غير الضّرورة كما اذا كان هناك ادام يصلحه فانّ قطعه حينئذٍ مكروه للغنآء عنه بالكسر والادام مع مافيه من نوع اهانة وترك الاكرام وقدورد اكرموا الخبز فانّ الله تعالى أنزله من بركات السّماء. والظاهر أنّ قطعه بما يشبه السّكين كالخشب المنحوت المشكلّ بشكل السّكين و نحوه كما هوالمتعارف بين بعض النّاس حكمه حكمه فتركه من غير ضرورة أولى و احوط. هذا،

وقيل فى توجيه الخبر كأنّهم كانوا يلينون الخبزاليابس بالادم كالزّيت واللّبن و نحوهما فاذالم يجدوا اداما قطعوه بالسّكين الى حد لايمكن كسره باليد الى ذلك الحدّ ليسهل تناوله فيفعل فعل الادام أولعلّهم كانوا يجدون فى المقطوع لذّة لايجدونها فى المكسور وهذا رخصة خصّت بحال الضّرورة و فقدان الادام. و اورد عليه بأنّ تخصيصه باليابس مع عُمومه خلاف الظّاهر بل الظّاهر من قوله «كان اذا لم يكن ادام يقطع» انّه كان جديداً لينا لايحتاج الى التّليين الّذى يحتاج اليه اليابس فينفى توجيهه على وجه يطابق عمُومه. و ايضاً المتعارف بين النّاس فى الخبز اليابس انّهم يكسرونه باليد و اذا أرادوا سهولة تناوله او المبالغة فى تكسّره و تفتّته الى حدّ لايمكن كسره اليه باليد امّا لصلابته اولانتهاء اجزائه فى مراتب التّكسير الى غاية لايمكن كسره باليد يلينّونه بالمآء اويرضّونه حتّى كانّه السّويق فيفيد بذلك فائدة الادام فى سهولة التّناول لاانّهم يقطعونه بالسّكين الى ذلك الحدّ الغير الممكن كسره اليه باليد فانّ ذلك خلاف المعهود منهم و ايضاً تخصيص وجدان اللّذة فى المقطوع بالسّلف ونسبته اليهم ممّا لايناسب مضمون الخبر فانّ الظاهر من خبر اليسارى انّ قطع الخبز بالسّكين يفيد فايدة الانام مطلقا فى ایّ مكان اوزمان كان وبالنّسبة الى ایّ شخص او مزاج كان مع انّه لايظهر من قولهم لميّة لذّتهم بالمقطوع دون المكسور.

حديث فى التّهليل:

وهو مارواه الصّدوق عليه الرّحمه فى *التّوحيد* عن الصّادق عليه السّلام انه قال: من قال لااله الاّ الله مائة مرّة كان افضل النّاس ذلك اليوم عملا الاّ من زاد.

اقول: على ظاهر هذا الاستثنآء اشكال وهو انّه يوجب ترجيح احدالمتساويين من غير مرجّح لانّ بعد نفى الزّايد يبقى النّاقص والمساوى، و فى الصّورة الاخيرة يلزم افضليّة احدالمتساويين على الاخر اذالمستفادمن الكلام بجملته انّ كلّ من قال هذه الكلمات مائة مرّة كان افضل من كل من عداه من النّاس الاّ من زاد عليها ولاريب فى انّ المساوى غير داخل فيمن زاد عليها فيلزم اذا قالها اثنان كلّ منهما مأته مرةٍ افضليّة كلّ منهما على الاخر

والجواب: انّ المفضّل بعمومه يتناول الواحد والمتعدّد. فالمراد تفضل كلّ من قالها مائة مرّةٍ على غيره ممّن لم يقلها بهذا العدد سواء كان واحدا اومتعدّداً فالمعنى انّ من قالها مائة مرّة واحداً كان اومتعدّدا أفضل من الناقص والزّايد فاذا استثنى الزّايد يبقى النّاقص فقط ولايبقى المساوى داخلاً فى المفضّل عليه لدخوله فى المفضّل.

حديث اخر (حديث فى الرّؤية)

وهو ما رواه ابن الاثیر فی *نهایته* حیث قال فی حدیث ابی ذر قال له ابن شقیق لوکنت رایت رسول الله صلی الله علیه و اله لسئلته هل رایت ربّك؟ فقال ابوذر قدسئلته فقال نورانیّ ای هو نورٌ کیف اراه.

اقول: لهذاالخبر توجیهات ظاهرة ومحامل صحیحة علی عرف العارفین والعقلآء. **الاوّل** أن یبقی علی ظاهر کما هو مقتضی تفسیره حتّی یکون المعنی أنّ ربّی تعالی نورٌ محض فکیف یمکن لی أن اراه، ویرادبالرّؤیة مایعم الابصار بالبصر الظّاهر وادراك الحقیقة ویرادبالنّور صرف الوجود الحقّ القآئم بذاته کما هو عرف العارفین. فالمعنی حینئذٍ انّ ربّی صرف الوجود وصرف الوجود لایمکن رؤیته بالبصر الظّاهر وهو ظاهر والادراك حقیقته بالعقل اذحقیقة صرف الوجود انّه فی الاعیان فلایمکن ان یدخل فی الاذهان والّالزم قلب الحقیقة کما بیّناه فی کتبنا العقلیّة علی وجه مستوفٍ وقداتّفق علی ذلك جمیع العارفین وفرق الموحّدین.

الثّانی: ان یبقی علی ظاهر تفسیره ویراد بالنّور ما ذکر ایضاً اعنی صرف الوجود ولکن نخصّص الرّؤیة بمعناها الظّاهر اعنی الرّؤیة بالبصر الظّاهر والمعنی حینئذ ظاهر.

الثّالث ان یبقی علی ظاهره ایضاً ویراد بالرّؤیة الابصار بالبصر وبالنّور الموجود المفارق القآئم بذاته المجرّدعن المادة وعلایقها المُستلزمة للنّقص والظّلمة. فانّ اطلاق النّور علی المجرد شایع عنداکثر الفرق فان الاشراقیین لایعنون بالأنوار الّاالمجرّدات، فالانوار القاهرة العالیة فی لسانهم عبارة عن سلسلة العُقول الطّولّیة والانوار السّافلة النّازلة عبارة عن سلسلة العُقول العرضّیة وأرباب الانواع والنّفوس بمراتبها. وفی الاخبار ایضاً یطلق الانوار علی الذوات المجردة ومن ذلك قولهم النّفس النّاطقة نورٌ من أنوارالله القآئمة لافی أین من الله مشرقها والی الله مغربها ومنه قول النّبی صلّی الله علیه واله: «اوّل ما خلق الله نوری»، وفی روایة اخری روحی. وهی یدل علی انّ المراد بالنّور فی الروایة الاولی هو هذا المجرد القآئم بذاته المعبّر عنه بالرّوح ومنه قوله (ص) کنت انا وعلّی نوراً بین یدی الله تعالی قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام ومنه خبر آخر قال الله تبارك وتعالی یا محمّد انّی خلقتك وعلیّا نوراً یعنی روحاً بلابدن قبل ان اخلق سمواتی وارضی وعرشی وبحری فلم تزل تهلّلنی وتمجّدنی. وهکذا جآء مفسراً فی کتاب *المناقب* لابن المغازلی الشّافعی وکتاب *فردوس الاخبار* لابن ابی لیلی وفی *الکافی* لمحمّدبن یعقوب الکلینی باسناده الی الصّادق علیه السّلام. وعلی هذا فواجب الوجود لمّا کان فی اعلی مراتب التجرّد کان نور الانوار بل جمیع الانوار شعل من نوره. فمعنی الخبر حینئذٍ انّ ربّی مجرّد لیس له مکان فمن أین اراه والرّؤیة مسبوقة بکون المرئی فی مکان اوجهة مقابلا ومسامتاً للّرائی فحاصل الجواب یرجع حینئذٍ الی الشکل الاوّل هکذا ربّی مجرّد وکلّ مجرّد لایری بالبصر وانّما حُذف موضوع الصّغری لدلالة السّؤال علیه وامّا الکبری فاقیم ما یفید مفادها فی مقامها اعنی کیف أراه.

الرّابع: ان يقطع النّظر عن تفسيره و يقرء انّی بالکسر مشدّدة علی انّها صرف التاکید مع یآء المتکّلم، اویجعل «نورانی» کلمة واحدة بمعنی المنسوب الی النّور من باب المبالغة فیکون کربانی بزیاده الف والنّون مع الیاء المشدّدة للمبالغة. و علی التّقدیرین یجعل المضارع للحال و یحمل الرّؤیة علی الرؤیة بالقلب تلقیا للمخاطب بغیر مایترقّبه بحمل کلامه علی خلاف مرامه، تنبیهاً علی أنّه الاولی بالقصد و الارادة والمعنی حینئذٍ انّ ربّی نور ای ظاهر بنفسه مظهره لغیره، و انا اراه الان کما کنت رأیته قبل ذلك الزّمان. أوهو نورانی أی نورهو اشد الانوار فی النّوریة فأنا اراه الان کما کنت رایته قبل ذلك. والمراد أنّی أراه بالقلب و بالبصیرة الباطنة دائما و هذه الرّؤیة ثابتة باختلاف المراتب للانبیـآء و الاولیاء ثم بمن یلیهم من الصـدیقین والعرفآء وهو راجع الی نوع من العلم الحضوریّ الاشراقی الذّی ظهوره اشدّ من الرّؤیة الظّاهرة المعروفة. و من هذه الرّؤیة مایشیر الیه قول امیر المؤمنین علیه السّلام وقدسئل هل رایت ربّك؟ «لم اعبدربّا لم اره» ومنها قول الصّادق علیه السلام حین ماسئل عن الله عزوجلّ هل یراه المؤمنون یوم القیمة «نعم وقدرأوه قبل یوم القیمة». فقیل و متی قال: وحین قال لهم «اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی» ثّم سکت ساعة ثّم قال فان المؤمنین یرونه فی الدّنیا قبل یوم القیمة، ألست تراه فی وقتك هذا قیل فاحدث بهذا عنك قال لافانك اذا حدثت به فانکره منکرٌ جاهل بمعنی مانقول ثّم قدّر أنّ هذا التشبیه کفر، هذا، و بعض العلماء لمّا غفل عن عرف العارفین و الموحّدین بل عمّاورد فی اخبار النبی صلّی الله علیه وآله و عترته الطّاهرین صلوات الله علیهم اجمعین من اطلاق النّور علی ما ذکر ظنّ انّ النّور لایکون الاجسماً اوجسمانیاً ووجه الخبر بالبعید فقال النّور جسمٌ و عرض، والباری عزوجل لیس بجسم و لاعرض فالمرادمن الخبر انّ حجابه النّور والمعنی کیف اراه وحجابه النّور ای انّ النّور یمنع من رؤیته. ولایخفی ما فی هذا الحمل فی التکلّف و التّعسف اذلا بدّفیه من تقدیر المضاف و المضاف الیه مع عدم دلالة الکلام علیه، علی انّه لاحجاب للواجب تعالی لکونه فی اعلی مراتب التّجرد و الحجاب من لواحق المهیّات لامن عوارض المجرّدات، و احتجابه لیس من النّور الذّی هو جسمٌ اوعرض بل انّما احتجب لشدّة ظهوره فانّ الشیء اذا جاوز حدّه انعکس ضدّه. وهذا معنی ما قیل انّ الله احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار، وذلك لانّه معقول بذاته غیر محتاج الی عمل یعمل به لیصیر معقولا فان لم یعقل ولن یعقل أبدا کان من جهة العاقل لامن جهته.ثم لایخفی انّ هذا الحمل یـفیدانّ رؤیته تعالی بالبصر ممکنة بالذّات و ممتنعة بالغیر و هذا لایستقیم اجلا علی مذهب من ذهب الی کونه تعالی جسماً اومایستلزمه کالمجسمة والمشبهة و الاشاعرة ومن یحذو حذوهم ومن لیس له فی العارف قدم راسخة اضطر الی ردّهذا الحدیث أوانکاره أو الی التّوقف فی صحّـته کرئیس الحنابلة حیث قال بعد ما سئل عنه «ما زلت منکراً له و ماادری ما وجهه». اوکابن حزیمة حیث قال فی القلب من صحّة هذا الخبر شیء قال ابن شقیق لم یدرك اباذر.

حدیث (الوُلدُ سّرُابیه):

قال علیه السلام: «الولد سّر ابیه».

اقُول: ألسّر اخفاء المعنی فی النّفس و منه السّرور لانّه لذة تحصل فی النفّس و منه السّریر لامجلس السّرور. کذا فی *المجمع*، و فی *النّهایة الاثیریّه* سّر کلّ شئ جوفه، و فی القاموس السّر مایکتم. و قد ظهر إنّ السّر بالکسر جاء بمعنی اخفاء المعنی و معنی الشئ الذی یکتم و معنی الجوف أی الباطن و امّا السّر بالفتح فهو بمعنی مایسّر ای سبب السّرور و منشأه، والسّر فی هذا الخبر یمکن ان یقرء بکسر السّین و فتحها فعلی الاوّل امّا ان یکون باحد المعنیین الاوّلین مع تقدیر للمضاف حتّی یکون المعنی أنّ الوالد صاحب اخفاء امور ابیه، او صاحب مکتوماته او بالمعنی الأخیر من دون تقدیر للمضاف حتی یکون المراد أنّ الولد جوف أبیه فیکتم و یخفی فیه مقاصده و أسراره التّی لایحبّ اظهاره لاحد غیره. و علی التّقادیر الثّلثة الغرض انّ بعض افراد الولد و هو العاقل الرّشید صاحب سرّ أبیه الذّی یظهر له من باطن أمره مایستره من غیره و یکشف عنده ما یخفیه عن کلّ من هو دونه من الأسرار و الأمور المخفیّة. فکأنّه نفسه النّاطقة وجوفه فیکتم فیه مقاصده وأسراره الّتی یخفیها عن غیره. فاللام فی الوالد للجنس الکامل فی الولدیة العامل بقضیة العقل فان اسم الجنس کما یطلق لمسّماه مطلقا یستعمل لما یستجمع المعانی المخصوصة به و المقصودة منه، ولذا یسلب عن غیره فیقال مثلا فلان لیس بولد لأبیه اذا لم یعمل بمقتضی الولدیة ولم یحفظ سرّه وغیبه و علی حمل السّر علی أخذ المعانی الثّلثة المذکورة یمکن أن یکون المراد أنّ بعض أفراد الولد فی غالب أحواله یشبه بابیه فیکون مثله فی خلقه و خُلقه و طرزه و طوره و سخاوته و شجاعته و جودة ذهنه و بلادته کما قیل فی الفارسیّة:

دهد ثمر زرگ و ریشهٔ درخت خبرها　　　نهفته‌های پدر از پسر شود پیدا

فالمقصود أنّ سرّ کلّ شخص و مایکتم فی نفسه من المعانی و الأمور لما کان بحیث یناسبُ هذا الشّخص و یشابهه لوجوب المناسبة بین العلّة و المعلول فالولد اذا کان سرّ أبیه کان مناسباً و مشابهاً له فهنا أطلق الملزوم و ارید منه اللاّزم و لمّا لم یکن هذا الحُکم کلیّاً فی جمیع أفراد الولد فلیحَمل علی بعضها حتّی یکون القضّیة مُهملة فی قوّة الجُزئیّة. و علی الثّانی أغنی کون السّرَ بالفتح بمعنی منشأ السّرور و سببه یمکن کون القضّیة کلیّة بحمل حرف التّعریف علی الاستغراق اومهملة جزئیة فیکون المراد أنّ کلّ ولدأو بعض أفراده سبب لسرور أبیه و منشأ لفرحه و نشاطه و هو یستلذبه لذّة روحانیه و یتبهجُ به بهجةً عقلانیة و لذا یقال للمولود غرّة العین و نُورها و ضیائها و ثمرة الفؤاد و سرور النّفس و امثال ذلک بایّ لغة کانت و المآل فی الکّل واحد. و منه ماوَرَد فی الخبر عن سیّد البشر صلّی اللّه علیه و آله الحسن و الحسین ریحانتای. و یمکن ان یکون المراد بالأب النّبی (ص) أو

واحد من أوصيائه (ع) وبالولد الامّة، لكن الكاملين منهم و هم اولا دهم الّروحانيّون من العلماء الرّاسخين و الاولياء الكاملين المقتبسين من مشكوة أنوارهم فانّ نسبة ذواتهم المقدّسة الى ساير الاوليآء بالولادة المعنوية نسبة أبى البشر الى ساير النّاس بالولادة الصّورية وحينئذٍ يكون المراد أنّهم صواحب أسرارهم بحذف المضاف أوسبب فرحهم و سرُورهم نظراً الى استقامتهم على الصراط القويم ومتابعتهم اياهم فى الاخلاق والأفعال وتأسّيهم بهم فى الصّفات والأعمال. ويؤيّد ذلك قول النّبى صلّى اللّه عليه و آله «وعليٌّ أبو هذه الآمة». و يحتمل ان يراد بالولد مايتولد من كلّ أحد من افعاله و أقواله و طرزه و طوره و أعماله فانّها تدل على سريرته وباطنه ومراتب فهمه و درجات عقله و دينه و مذهبه و خلقه وكيفّية مزاجه. و بالجملة على قاطبة صفاته و تمام سماته فانّ الظّاهر عنوان الباطن و سيرة المرء تبنئ سريرته واليه اشار المولوى بقوله **شعر:**

شد غزازيل از همين مستى بليس — كه چرا آدم شود بر من رئيس
خواجه‌ام من نيز خواجه‌زاده‌ام — صد هنر را قابل و آماده‌ام
در هُنر من از كسى كم نيستم — تا بخدمت پيش دشمن بايستم
من ز آتش زاده و او از وحل — پيش آتش مر و حل را چه محل
او كجا بود اندر آن دوران كه من — صدر عالم بودم و فخر ز من
شعله مى‌زد آتش جان سفيه — كاتشى بود الولد سرّابيه

فان قلت: ما ذكرت فى بعض التّوجيهات للخبر من مشابهة الولد لأبيه فى الافعال و الأحوال يخالف قول ولىّ ذى الجلال (عليه سلام اللّه الملك المتعال) «الولد الحلال يشبه بالخال». قلنا: قد ذكرنا أنّ أمثال هذه القضايا اعنى الولد سرّابيه و الولد الحلال يشبه بالخال من القضايا المُهملة الّتى هى فى قوة الجزئية فلايقتضى العُموم والكلّية، اذا لمفرد المحلى باللّام لا يستدعى فى اصل وضعه العُموم و الاستغراق كما صرّح به جماعة من محققى العربيه، فكأنه قيل: بعض أفراد الولد يشبه بأبيه و بعضها يشبه بالخال. و الأمر كذلك فى الواقع فانّ بعضها يشبه بالاباء و بعضها يشبه بالأمّهات و بعضها بالاخوال الى غير ذلك. والغرض من قول امير المؤمنين صلوات اللّه و سلامه عليه ردّ القيافة ودفع ما عسى ان يتوهم أن الولد اذا لم يشبه بأبيه المنسوب اليه فهو ليس بولده بل هو ولد لغيره الشّبيه به كما هو مقتضى القيافة. ولذا قالوا «من أشبه أباه فما ظلم» اى فما وضع الشئ فى غير موضعه. فغرضه (ع) انّ المشابهة بالأب ليست كلّية بل قديكون مشابهاً بالأب و قد يكون مشابهاً بامّ وقد يكون مشابهاً بالعمّ او الخال الى غير ذلك. و انّما خصّ الشّباهة بالخال بالّذكر من باب التّمثيل و المراد أنّه يمكن أن يصير مشابهاً و مماثلا له فى الخلق و الصّفة والقول و العمل والفعل كلّاً او بعضاً. ولذا اتى بصيغة المضارع وانّما اقتصر على هذا القدر ولم يفصلّ كما فصّلناه اذ

بهذا القدر يندفع الوهم المذكور فما سواه فضل لايحتاج اليه. مع انّ وقوع هذا القسم وتحقّقه فى الخارج أغلب فخصّه بالذكر. و يدّل على التّفصيل الذّى ذكرناه ما روى عن الامام الهمام مولانا الحسن بن على بن ابى طالب عليهما السلاّم فى جواب مسائل الخضر (ع) و الحديث طويل وموضع الحاجة انّه لماسئله عن الرّجل كيف يشبه الاعمام والاخوال قال عليه السلام فى جوابه بعدجواب مسئلتين اخريين «وامّاما ذكرت من امر المولود الّذى يشبه اعمامه واخواله فانّ الرّجل اذا اتى اهله فجامعها بقلب ساكن و عروق هاوية و بدن غير مضطرب و استكنت تلك النّطفة فى جوف الرّحم خرج الرّجل يشبه اباه و امّه و ان اتاها بقلب غير ساكن و عروق غير هاوية اضطربت النّطفة فوقعت حال اضطرابها على بعض العروق، فان وقعت على عرق من عُروق الاعمام اشبه الولد أعمامه و ان وقعت على عرق من عروق الأخوال أشبه الولد أخواله». الحديث. و من هذا الخبر يستفاد سرّ مشابهة الولد بأبيه دون أمّه و بالعكس و كونه أشبه باحدهما من الآخر و كونه غير شبيه بواحد منهما و شبيهاً بالأعمام و الأخوال و كونه غير شبيه بواحد منهم. اذا المُستفاد أنّ طمأنينة نفس الأبوين سببٌ لمشابهة الولد بهما و ذلك يطابق القواعد الطّبيّة ايضاً اذ مع طمأنينة نفسهما و عدم اضطراب فى احوالهما اذا خرج النّطفة منهما يستقّر فى الرّحم بهيئتها الّتى انفصلت منها وعلى الشّكل والمقدار والخواصّ الّتى خلقها اللّه تعالى فيبقى على المناسبة الّتى كانت له بالّنسبة الى محلها أعنى الوالدين. فاذا انعقدت وصارت جنيناً يحصل فيه مقتضى المناسبة أعنى المشابهة بالوالدين وأمّا اذا لم يكن لهما طمأنينة وحصل لهما اضطراب وتغيّر احوال بحيث تغيّرت النطفة عمّا يقتضيه من حالها الطّبيعى من الشّكل والمقدار والحركة والاستقرار فى مقرّها فيقلّ أو يزول المناسبة فيضعف أويرتفع المشابهة ثم لّما كان المناط فى المشابهة بالابوين هو طمأنينتهما بحيث لايتغير النّطفة فكلّما كان ذلك أكثر وأشد كانت المشابهة أتم وكلّما كان ذلك أقل وأنقص كانت المشابهة أضعف حتى اذا ارتفعت الطّمأنينة بالكليّة انتفت المشابهة أيضاً بالكلّية، و على هذا فان كانت طمأنينة كلّ منهما فى غاية التّمامية كانت المشابهة لهما كذلك أى يحصل للولد صورة متوسطة بين صورتيهما بمعنى أنّ شكليهما كانّهما امتزجا وحصل شكل متوسّط بينهما. وان كانت الطّمانينة التّامة لاحدهما دون الآخر كانت المشابهة التّامة ايضاً له و ان كانت طمأنينة احدهما او كليهما غير تام بل متوسّطا أوفى غاية النّقصان كانت المشابهة أيضاً كذلك فلو كان لهما طمأنينة فى الجملة بحيث لم يبلغ المشابهة اليهما الى مشابهة تامة بل حصل له مشابهة ما بهما، كان ذلك فى الحقيقة مشابهة بمن يشابههما كالأعمام والأخوال، اذللعمّ مشابهة ما بأبيه وللخال مشابهة ما بأمه ولو كان لأحدهما طمأنينة فى الجملة دون الآخر كان للولد مشابهة بالعمّ او الخال دون الاخر. وهذا معنى قوله (ع) فان وقعت على عرق من عروق الاعمام الى قوله اخواله يعنى انّه اذا لم

يوجد طمأنينة تامّة و وقعت للنّطفة اضطراب ما فان لم يبلغ اضطرابها حدّا يوجب رفع المشابهة بالكلّية بل يُوجد طمأنينة ما بحيث يوجب شباهة ما بالابوين تبلغ تلك الشّباهة شباهة العمّ و الخال كان الولد شبيهاً به، فوقوع النّطفة على عرق العمّ او الخال كناية عن كونهما فى الطّمأنينة و الاضطراب بحيث يقتضى المشابهة لهما لا بالابوين. و قد ظهر ممّا ذكر انّ المناط و السّر فى مشابهة الولد بالوالدين أو أحدهما أو بالعمّ و الخال أو أحدهما و عدم مشابهته بأحد منهم هو وجُود الطّمأنينة و عدمها و زيادتها و نقصانها و استقرار النّطفة و اضطرابها. و التّحقيق أنّه يكون لازدياد منىّ كلّ منها و نقصانه و زيادة شبق كلّ منهما و التذاذه عند الانزال و نقصانهما مدخل فى ذلك أيضاً بالاختلاف فى المشابهة، يتفرع على الجميع و الظّاهر انّ مشابه الولد بالامّ و من يتقرّب بها من الأخوال و الخالات اكثر من مشابهته بالأب و من يتقرّب به من الأعمام و العمّات لانّا اذا قلنا أنّ منىّ الذّكر لايصير جزئاً من الجنين فحينئذٍ يكون بدن المولود متكوّنا بالكلّية من منىّ الآم ودم الطّمث و ان قلنا أنّه يصير جزئاً منه فلاريب أنه كالانفخة و منىّ الآم كاللّبن فيكون مادّة الامّ أكثر مع أنّ المتكوّن انّما يتكوّن وينمى بالدّم الذّى ينفصل من الامّ. فعلى جميع التّقادير أكثر الاجزاء التى منها تكوّن الجنين ينفصل عن الام وذلك يقتضى أن يكون مشابهة الولد بالامّ اكثر من مشابهته بالأب. و لذا قال تخيروا لنطفتكم فانّ الولد يشبه فى الأكثر بالخال. و لا يبعدان يجعل ذلك مؤيّداً لما ذهب الى المرتضى من انّ الولد سيّد اذا كانت امّه سيّدة. هذا، ثُمَّ على ماذكرنا من كون قوله عليه السّلام الولد الحلال يشبه بالخال قضّية مُهملة فى قوّة الجُزئية يندفع ما ربما يتوهم وروده على هذا الخبر و هو أنّه قد تقرّر أنّ كلّ قيد زائد مثبتاً كان أو منفياً فانّ الحكم فيه راجع الى هذا القيد وهنا قد حكم بكونه الولد شبيهاً بالخال مقيّداً بكون حلالا فهذا يقتضى كون كلّ ولد حلال شبيهاً به و الاّ لغى القيد. و بعبارة اخرى نقول: لو كان للولد الحلال من حيث هو ولد حلال (كما يشعر به تعليق الحكم على الوصف المُشعر بالعلّية) شباهة به لكان كلّ ولد حلال لكونه حلالا شباهة به لامتناع تخلف المعلول عن العلّة. ويفهم منه انّ الولد اذا لم يكن شبيهاً به لم يكن حلالا لانّه جعل الشّباهة دليلا على كونه حلالا ثّم لو أعتبر مفهومه المخالف يلزم ألاّ يكون للولد الحرام شباهة به و كلّ ذلك مخالف للواقع غالباً، اذا لولد الحلال قد لايشبه بالخال و الولد الحرام قد يشبه به لوجود ما هو السّبب والمقتضى أعنى تكوّنه من منىّ الآم ودمه. ووجه الاندفاع أنّه مع كون القضيّة مُهملة يكون المستفاد منه منطوقا أن بعض الولد الحلال يشبه بالخال لاجميع أفراده فلايلزم فى البعض الذّى لايشبه أن يكون حراماً، و مفهوماً انّ بعض الولد الحرام لايشبه بالخال فلايلزم ان يكون كلّ ولد حرام غير شبيه به.

حديث في الرّؤيا الصّالحة

«انّ الرّؤيا الصّالحة جزء من ستّة و اربعين جزء من النّبوة».

اقول: السّرّ فى ذلك انّ سنّ النّبيّ صلى اللّه عليه و آله كان ثلثة وستّين سنة ولم يبعث الى الدّعوة الاّ بعد أربعين سنة اذلما أتاه جبرئيل وأمره أن يقول للنّاس انّى رسول اللّه اليكم كان له أربعين سنة وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة فيكون هذه المدّة أعنى ثلثة وعشرين مدّة نبوّته (ص) وفى ستّة أشهرمن هذه المدّة كان بناء امره على مايرى فى المنام ولم يكن يوحى اليه بالأحكام فى ستّة اشهر من اوّل تلك المدّة اعنى ثلثة وعشرين بل كان يرى فى المنام مايرى من الامور والاحكام ويُوصله الى الانام. ثم أوحى اليه و ينزل جبرئيل اليه و ساير الملائكة ويبلّغون اليه الأحكام و يصلها الي النّاس وعلي هذاالرؤيا الصّالحة أعنى رؤيا النّبى صلّى اللّه عليه و آله فى ستّة أشهر جزء من ستّة واربعين لان ستّة اشهر جزء من ستة و اربعين جزء من ثلثة و عشرين سنة. هذا، و قدروى فى الشّهاب عن النّبى صلّى اللّه عليه و آله أنّه قال التّؤدة والرّفق والاقتصاد والصّمت جزء من ستّة و عشرين جُزء من النّبوّة. قال القطب الرّاوندى فى شرح *الشّهاب* فان قيل لم جعل (ص) اجزاء النّوبة ستّة وعشرين وجعل تلك الصّفات جزء منها؟ قلنا: روى ابن بابويه (ره) فى كتاب *النّبوة* أنّ النّبى صلّى اللّه عليه و آله لمّا أتاه جبرئيل (ع) و امره ان يقول للنّاس انّى رسول اللّه اليكم كان له اربعون سنة و عاش بعد ذلك ثلثة و عشرين سنة ففى مدّة ثلثة و عشرين سنة يوحى اليه بالأحكام الّذى يحتاج اليه النّاس فكانت نبوّته عامة وبعثته ظاهرة شاملة بالنّسبة الى جميع النّاس وقبل ذلك كان فى ثلث سنين يوحى اليه بالأحكام لخاصّة نفسه ومن قبل ذلك أعنى فى مدّة سبعة وثلثين كان محدثا باحكام شرعية يحتاج اليها من غير أن يُوحى اليه بل تنكت فى القلب وتقر بالسمع على سبيل الالهام فيكون مدّة نبوته اى المدة الّتى يوحى اليه سواء كان لجميع الناس اولخاصة نفسه ستّة وعشرين سنة. فأشار (ص) بهذا الحديث الى عظم هذه الخصال الأربع وأنها بمرتبة مايوحى اليّ ولاأعلم غيرها فى سنة تامّة من ستّة و عشرين سنة الّتى هى مدة نبوّتى و لم يوح الى في تلك السّنة الاّالوصيّة بهذه الخصال فكانها جزء من ستّة وعشرين من اجزاء نبوّتى. وانت تعلم ان ظاهر ذلك يخالف ماذكرناه فى شرح الحديث الاول اذبناء ذلك على أنّ مدّة نبوّته ستة وعشرون و مبنى ما ذكرناه أنّها ثلثة وعشرون ووجه التّوفيق أنّ ماذكرناه مبنى على أنّ ثلثة سنين الّتى يُوحى اليه لخاصّة نفسه لم يكن فى الحقيقة أيّام نبوّته (ص) اذمدّة نبوّته الحقيقة هى المدّة الّتى يوحى اليه احكام الكل. وماذكره الصّدوق مبنى على جعل ثلثة سنين أيضاً من ايّام نبوّته نظرا الى صدور الوحى وان اختصّ بنفسه.

فی دعاء التعقيب

المذكور فی مصباحی الطّوسی و الكفعمی «و أغلب بالی و هوای و سريرتی و علانيتی». قوله اغلب بالغين المعجمة في النّسخ الّتی رأيناها و الظّاهر انّ المعنی حينئذٍ صر غالباً علی بالی وهوای و سريرتی و علانيتی حتّی تصرفها الی ماتحب و ترضی فالمراد بالغلبة لازمها و لوكان القاف بدل الغين كان المعنی ظاهرا.

فی معنی آية:

قوله تعالی: «وَ يَخِرُّونَ لِلأَذْقانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً» (سوره الإسراء، آيۀ ۱۰۹).

اقول: معنی الخُرُور للّذقن هو السّقوط علی الوجه فمعنی الآية يسقطون علی وجوههم تعظيماً لامر اللّه تعالی او شكراً لإنجازه وعده. فان قيل: ماالنكتة فی ذكر الّذقن وهو مُجتمع اللحيتين؟ قلنا: قال الّزمخشری والبيضاوی انّ ذكر الذّقن لأنّه أوّل مايلقی الارض من وجه الساجد و فيه أنّ اوّل مايلقی الارض من وجهه هو الجبهة أوالأنف لاالّذقن. نعم اذابتدأ الخرور فاقرب الاشيآء من وجهه الی الارض ای حين ابتداء الخرور هو الّذقن، و امّا حال الوصول والسّجود فأقرب أجزاء الوجه الی الارض هوالجبهة والأنف و أبعدها منها هوالّذقن كما هو ظاهر، فالتّحقيق أنّ النكتة فی ذكر الّذقن هو ارادة المبالغة فی الخضوع و هو تعفير اللّحی علی التراب. والخرور للاذقان كناية عنها اوارادة انّهم حال السّجود كالمغشی عليهم فی خرورهم علی الذّقن او ارادة المبالغة فی الانحطاط سجُودهم أی بلغ انحطاطهم ولصوق وجوههم وابدانهم الی الارض حدّاً وصل ذقنهم الی الارض مع كونه ابعداجزاء الوجه الی الارض حال السّجودو الغرض انّ الذّقن لماكان ابعد شئ عن وجهه من الارض فی حال السّجود، كان القصد الی وصول الاذقان الی الارض ابلغ فی التّخضع والتّخشع من القصد الی وصول الجبهة اليها، فكأنه قال: يخرون لأجل وصُول الأذقان الی الأرض لأنّ الانحطاط مع وصولها الی الارض أكثر من الأنحطاط مع وصُول الجبهة اليها. و حاصله أنّهم يبالغون فی الخرورويلصقون بالأرض مايمكن ايصاله بها من الوجه. ثمّ اللاّم فی قوله للأذقان علی التّوجيه الاخير (كماظهر) للتّعليل لأن معنی كون خرورهم لأجل وصول الاذقان الی الارض، هو كون الوصول علّة لخرورهم. و علی ساير التّوجيهات يكون اللاّم لاختصاص الخرور أی كان سقوطهم للاذقان لاغير و مخصوصاً بها.

مسئلةٌ نحويّه:

ان قيل هل يجوز وقوع الجمُلة الانشائية خبراً عن المبتداء قلنا: قداختلف علماء العربيّة فی

ذلك. فذهب كثير منهم الى عدم الجواز ولذا منع جماعة من الكوفيين منهم ابن الأنبارى ان يقال زيدٌ اضر به وزيدٌ هل جاءك. واستدلوا عليه تارةً بأنّ الخبر هو الّذى يحتمل الصّدق والكذب والانشاء ليس كذلك. واُخرىٰ بأنّ الخبر يجب أن يكون ثابتاً للمبتداء والانشاء ليس ثابتا فى نفسه فلايكون ثابتاً لغيره. ويرد على الاوّل أنّ الخبر الّذى يحتمل الصّدق والكذب هو الخبر الّذى جعلوه قسيماً للانشاء لا خبر المبتداء للاتّفاق على أنّ أصله الافراد واحتمال الصّدق والكذب انّما هو من صفة الكلام الّذى هو مركب. وكأنّ الغلط انّما نشأ من اشتراك الاسم بينهما. وعلى الثّانى أنّ مدلول الكلام الطّلبى هو الطّلب الثّابت فى نفسه لا المطلوب الذى لم يحصل معه، واذكان ثابتا فى نفسه فيمكن أن يثبت لغير، وايضاً الأخبار الواردة على المستحيل غير ثابتة اتّفاقا مع ثبوتها لغيرها على معنى اتّصاف الغير بها. والتّحقيق أنّ الانشاء يجوز أن يقع خبر اللمبتداء ولكن بالصّرف عن الانشائية الى الخبريّة بأن يأوّل زيدًا ضر به مثلا الى قولنازيد مقول فى حقّه اضر به أومستحق ان يقال فيه ذلك. والسّبب فى ذلك أنّ المبتداء انّما ذكر لينسب اليه بطريق من الطّرق حال من احواله ويربط به بوجه من الوجُوه حكم من احكامه ولذا فرق بين ضربت زيد اوزيد ضربته فحكم بأنّ زيداً فى الاوّل مفعول به وفى الثّانى مبتداء مع انّ فعل الفاعل واقع عليه فى الصّورتين معاً. ووجه الفرق أنّ زيداً ذكر فى الصّورة الاولى بيانا لما وقع عليه من الفعل وفى الثانية ليسند اليه حال من احواله وحكم من احكامه، ولذا حكموا بانّ زيداً فى الاوّل مفعول به وفى الثّانى مبتداء ولأجل ذلك صرّحوا بأن معنى زيدٌ أبوه منطلق زيد منطلق الأب اذ زيد لمّا كان هنا مبتدء وأبوه منطلق خبراً عنه أوّلوه بمفرد حتّى يصح اسناده اليه ويكون حالا من احواله. وعلى هذا نقول: معنى الجُملة الانشائية طلباً كان أوغيره وان كان حاصلا فى نفسه لكنّه قائم بالمتكلّم والمنشئ وليس ثابتا للمبتداء حتى يكون حالا من احواله وحكما من احكامه. فاذا قلت زيد اضر به فطلب الضّرب صفة قائمة بالمتكلم وليس حالا من احوال زيد الاّ باعتبار تعلّقه به اوكونه مقولا فى حقّه او استحقامة ان يقال فيه فلابّدان يلاحظ فى وقوعه خبراً عنه هذه الحيثيّة فيقال معنى زيدا ضر به زيد مطلوبٌ ضر به أومقول فى حقّه ذلك. فيستفاد من لفظة اضر به ومن ربطه بالمبتداء معنى اخر لا يستفاد من قولك اضرب زيداً وهو تقدير احدالامور المذكورة وامتناع احتمال الصّدق والكذب بحسب المعنى الأوّل لاينافى احتمالهما بحسب المعنى الثّانى.

آيةٌ فيها اسئلة و اجوبة

قال الله تعالى فى سورة النّحل (آيات ٢١ـ١٧): «اَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاٰيَخْلُقُ اَفَلاٰ تَذَكَّرُونَ ● وَ

إنْ تَعُدّوُا نِعْمَتَ اللّهِ لاتُحْصُوها إنَّ اللّهَ لَغفورٌ رَحيمٌ ● وَاللّهُ يَعْلَمُ ما تُسِرّوُنَ وَما تُعْلِنُونَ ● وَالَّذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ لايَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ ● أمْواتٌ غَيْرُ أحْياءٍ وَما يَشْعُرُونَ أيّانَ يُبْعَثُونَ.».

اقوُل: فی هذه الایات اسئلة: **الأوّل**: انّ «مَن» مختصّة بذوی العلم و العقل فکیف قال هناك «کمن لایخلق» مع انّ المراد بها الاصنام وهی جمادات غیر عالمة ولا عاقلة؟ فکان احقّ الکلام أن یقول أفمن یخلق کما لایخلق. **الثّانی**: أنّ هذا الزام لعبدة الاصنام الّذین سمّوا اصنامهم آلهة تشبیهاً باللّه تعالی وجعلوا غیر الخالق مثل الخالق فکان ظاهره مقتضیاً لان یقال فی الزامهم أفمن لایخلق کمن یخلق. **الثّالث**: ان العدّ الاحصآء بمعنی واحد کما ذکره الجوهری فیکون المعنی و ان تعدّوا نعمة الله لاتعدّوها و نظیره ان یقال انْ تَرَ زیداً لاتبصره اذالرّؤیة و الابصار بمعنی واحد. **الرابع**: أنّه تعالی أجری علی الأصنام وهی غیر عاقلة مایجری علی العُقلاء فقال یخلقون بالوا والنّون مع انّ الجمع بهما من خواصّ من یعقل. **الخامسة**: ما فائدة قوله سبحانه فی وصف الاصنام «غیر احیاء» بعد قوله عزّوجلّ «أموات»؟

و الجواب عن الأوّل: انّه یجوز استعمال «من» هنا فیها لایعقل نظرا الی مقارنته بمن یعقل فغلب علیه حکمه واجری فیه امره وهو من قبیل المشاکلة وهو بابٌ واسعٌ فی کلام العرب ومنه قوله تعالی: «و مَنهُمْ مَنْ یَمْشی عَلیٰ بَطْنه» الآیة، و منه قول الشّاعر:

قالوا اقترح شیئالك نَطْبُخْهُ قلت اطبخوا لی جبّةً و قمیصاً

و منه قول العرب «اشتبه علیّ الراکب» و حمله فما ادری من ذاومن ذا ویمکن ان یجاب عنه ایضا بأنّه تعالی خاطبهم علی معتقدهم لأنّهم سمّوها آلهة و عبدوها و اجروها مجری أولی العلم، فلذلك جیٔ لها بمن فان قیل اذا کان معتقدهم خطأً او باطلا فالحکمة یقتضی ان یردّوا عنه ویردعوا منه لا أن یبقوا علیه ویقرروا فی خطائهم علی معتقدهم حتّی توهّم لهم أنّ معتقدهم حقٌ وصواب فیکون ذلك اغراء لهم علی اتباع الباطل و حثّالهم علی ملازمة الهوی، قلنا: لمّا کان الغرض من الخطاب هو الافهام ولو خاطبهم علی غیر ماهم علیه و خلاف معتقدهم و مفهومهم و قال افمن یخلق کما لایخلق لم یفهموا و ظنوا انّ المراد غیر الاصنام من الجماد فعدل عن ذلك فقال: کمن لایخلق، حتّی یفهموا و یعلموا انّ المراد هو الاصنام.

وعن الثانی: انّهم لمّا سوّوا بین الأصنام وخالقها سبحانه فی تسمیتها باسمه وعبادتها کعبادته و جعلها مثله فی کلّ صفة فصحّ الانکار بتقدیم ایهما و انّما قدّم فی الانکار ذکر الخالق امّا لأنّه أشرف أو لأنّ المقصود الأصلی من هذا الکلام تعظیمه تعالی و اجلاله و تنزیهه عن التّسویة بینه و بینها فالمناسب أن یذکر أولاً أولأنّ الأوّل اثبات و الثّانی نفی و الوجود أشرف من العدم.

و عن الثّالث: انّ العدّ غیر الاحصاء فقد فسّر بعضهم الاحصاء، و قال الزّمخشری فی تفسیر

لاتحصُوها اى لاتحصروها و لاتطيقوا عدّها و بلوغ آخرها، فالاحصاء أن يحصر المعدود، والعدّ لايستلزم الحصر والبلوغ الى الآخر ولو سُلّم العينيّة فنقول أنّ فيه اضماراتقديره ان تريدُوا عدّ نعمة اللّه لاتعدّوها و نظيره اِذا قُمْتُمْ اِلىَ الصَّلوٰةِ فَاغْسِلوُا، الاية.

و عن الرّابع: بمثل ماقلنا اخيراً فى الجواب عن الاّول أى انّه أجرىٰ على الاصنام مايجرى على ذوى العقول لأنّهم سُمّوها آلهة و عبدوها و أجروهم مجرى أولى العلم فساق الكلام الى معتقدهم لئلايفهموا خلاف المطلوب.

و عن الخامس: انّ الفائدة بيان أنّها أموات لايعقّب موتها حيوٰة كالنّطف والبيض و غيرهما و ذلك أبلغ فى موتها فكانّه قيل أموات فى الحال غير احياء فى المآل ويمكن ان يكون غير احياء وصفاً لعبّاد الاصنام لالها فيكون المعنى انّ هذه الأصنام أموات و عبّادها غير احياء القلوب. و يمكن أن يقال أنّه تعالىٰ أتى به ليكون قرينة على أنّها أموات فى الحال لا أنّها ستمُوت كما فى قوله تعالى: «اِنَّكَ مَيتٌ وَ اِنَّهُم مَيّتُونَ».

آيةٌ فيها سؤالان:

قوله تعالىٰ فى سورة ابراهيم عليه السلم (آيه ٣٤): «وَ اٰتيٰكُمْ مِنْ كُلِ ماٰ سَاَلْتُمُوهُ وَ اِنّ تَعُدّوُا نِعْمَتَ اللّهِ لاٰتُحْصوُهاٰ اِنَّ الأنْساٰنَ لَظَلُومٌ كَفّارٌ».

اقول: فى هذه الآية سؤالان: أحدهما: هو السؤال الثّالث فى الآية السّابقة و قد علم جوابه. و ثانيهما: إنّه كيف أورد كيف أورد لفظ «كلّ» مع أنّه تعالى لم يعطنا كلّ ماسئلناه؟ فان أجيب بأنّ لفظة من تبعيضيّة و لفظ الجميع بمعنى الكلّ الافرادى دون المجموعى فيكون المعنى اتاكم بعضاً من كلّ فردفرد سئلتموه، قلنا لاريب فى انه لم يعطنا بعضاً من كلّ فرد ممّا سئلناه.

والظاهرفى الجواب:أن يقال انّه لفظة «من» تبعيضيّة و لفظ الجميع هو كلّ مجموعىّ والمعنى اتيكم بعضاً من جميع ماسئلتموه لامن كلّ فردفرد، ولاينا فى ذلك قوله تعالى فى مقام الامتنان الموجب لكون النّعم الممتن بها ممّا لايعدّولا يحصى مع أنّ البعض من الجميع فى غاية القلّة اذمع كون البعض الّذى اعطانا انفع و اصلح لنافى معاشنا و معادنامن الجميع و عدم صلاحية لنا فى اعطاء البعض الّذى لم يعطنا يحسن الامتنان بالبعض المذكور أعنى الأنفع بل يكون الامتنان به اكثر من الامتنان بالجميع اذا أعطى و لم يكن بعضه الآخر صلاحاً لنا. و يمكن أن يجاب عن اصل السّؤال بأنّ المرادمن الآية أنّه تعالى أعطى جميع السائلين بعضاً من كلّ فردممّا سئله جميعهم وان لم يعط كلّ واحدمن السّائلين بعضاً من كلّ فردممّا سئله وبهذاالقدر يصح الاخبار بأنّه أعطى جميع النّاس من كلّ ماسئلوه و لكن راعى المصلحة و الحكمة فاعطى كلّ واحد واحدما هو الأصلح و

الأنفع له و حسن الامتنان حينئذٍ ظاهر.

ايضاً فى سورة النحل:

قوله سبحانه فى سورة النّحل (آيهٔ ٧٣): «وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰه مالٰايَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِنَ السَّمواٰتِ وَ الْأَرْضِ شَيْئاً وَ لٰايَسْتَطِيعُو نَ». و فيه سؤالان: **احدهما**: أنّ الضّمير فى كّل واحد من قوله لا يملك و قوله لا يستطيعون يرجع الى لفظة «ما» مع أنّ الاوّل مفردٌ و الثّانى جمع. و جوابه أنّ الافراد بالنّظر الى لفظة ما و الجمع بالقياس الى معناها و نظيره قوله تعالى: «وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلكِ وَ الْأَنْعامِ ماتَرْكَبُونَ ● لِتَسْتَوُا عَلىٰ ظُهُورِهِ» (زخرف، ١٣ـ١٢) فافرد الضّمير نظراً الى لفظة «ما» و جَمَعَ الظهور نظراً الى معناها. **ثانيهما**: انّه ما فايدة نفى استطاعها على الرّزق بعد نفى ملكيّته عنها مع ان المعنى واحد اذ الرّزق هنا مصدر بدليل اعماله فى «شيئاً» و نفى مالكيّة الرّزق بالمعنى المصدرى هو بعينه نفى الاستطاعة. و جوابه: أنّه ليس فى «يستطيعون» ضمير مفعول هو الرّزق بل الاستطاعة منفيّة عنها مطلقا. و المعنى أنّها لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لها اصلا فى رزق او غيره لانّها جمادات غير شاعرة. ثم لو قدر ضمير مفعول راجع الى الرّزق فى «يستطيعون» و يمكن كونه مقيّدا أيضاً و ذلك بأن يجعل الرّزق اسماً للعين و بدلا عن قوله «شيئاً» أو بالعكس اى مبدلا عنه حتى يكون المراد انّها لا تملك مايرزق به ولا يستطيع ان تملكه ايضاً فانّ الانسان قد لايملك الشّئ ولكن يستطيع أن يملكه لوجود الاهليّة و المقدرة على تحصيل ملكيّته، و هؤلآء الأصنام لا يملكون ولا يستطيعون أن يملكوه و نظير هذه الاية فى توهم عدم الفائدة قوله تعالى: «قُل ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِنْ دوُنِه فَلٰايَسْتَطِيعونَ كَشْفَ الضّرّ عَنْكُمْ وَلٰاتَحْويلا». فانّه يرد اليه السّؤال بأنّهم اذا لم يستطيعوا كشف الضّر لا يستطيعُون تحويله بطريق أولى لانّ كشف الضّر مجرد ازالته و تحويله ازالته و نقله من محّل و اثباته فى محّل آخر، و منه تحويل الفراش و المتاع من مكان الى اخر و ظاهر أن من لا يقدر على الازالة وحدها لا يقدر على الازالة مع الاثبات، فلا فائدة فى ذكر التّحويل بعد ذكر الكشف. و جوابه أنّ التّحويل له معنيان: احدهما ما ذكر، و الثانى التّبديل و منه قولهم حول القميص قبآء و الفضّة خاتما، و أريدها بالتّبديل المعبّر عنه بالتّحويل الكشف لان فى الكشف المنفى فى الاية تبديلا فانّ المرض متى كشف تبدّل بالصّحة و الفقر متى كشف تبدل بالغنى و القحط متى كشف تبدّل بالخصب و كذا جميع الاضداد. فاطلق التّبديل واريد به الكشف الاّ انه أريد بالاوّل أعنى كشف الضّر ازالة المرض والفقر و القحط و أريد بالثّانى أعنى الكشف المقصود من التّحويل مطلق الكشف الذى هو الازالة لا كشف الضّرّ أعنى الأمور المذكورة، فلا يلزم التّكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض و الفقر و القحط عنكم و لا يستطيعون ازالة شئ ما اصلا لا مجرد ازالة الامور المذكورة و لذا لم يقل و لا تحويله مع الضّمير.

فقرة دعآء:

فی الصحیفة السجادیة: «وَصَلِّ عَلَی التَّابِعِینَ مِنْ یَوْمِنا هذا و الی یَوم الدّینِ». فیه سؤال و هو انّه ما معنی هذا الواو هنا وما فایدتها؟ و جوابه: انّه لوهالاوهم دخول کل من کان تابعاً فی هذا الزّمان فقط لافی کلّ زمان، اذا الکلام بدون الواو یحتمل مغبیین: احدهما: أن یراد وصلّ علی من تبعه من یومنا هذا الی یوم الدّین یعنی من یکون تابعیته من الان الی یوم الدّین من دون تغیّر و تبدّل فینحصرُ التّابعین بالتّابعین فی هذا الیوم مع استمرار تابعیّتهم الی یوم الدّین. وثانیهما: أن یرادوصلّ علی من تبعه فی هذا الزّمان وفی کلّ زمان الی یوم الدّین. فَعَلی المعنی الاوّل لایعمّ التابعین تابعی کلّ زمان بل ینحصرون بتابعی هذا الزّمان وامّامع الواو فلایستفادمنه الّا المعنی الثّانی اذا المعنی حینئذٍوصلّ علی التّابعین فی هذا الزّمان و التّابعین فی کلّ زمان الی یوم الدّین. فالاتیان بالواو لیکون نصّا فی التّعمیم فلایتوهّم ارادة الخصوصیّة. ثمّ التّفاوت بالتّعمیم و التخصیص علی تقدیر وجودالواو وعدمها انّما هو علی فرض تعلق المجرور بالتّبعیّة وعلی تعلّقه بالصّلوة فلایظهر تفاوت علی التّقدیرین کما لایخفی.

آیةٌ فیها سؤالان:

قال اللّه سبحانه فی سورة النّحل (آیة ۶۱): «وَلَوْ یُؤاخِذُاللّهُ النّاسَ بِظُلْمِهِمْ ما تَرَکَ عَلَیْها مِنْ دابَّةٍ وَ لکِنْ یُؤَخِرّهُـمْ إِلیٰ اَجَلٍ مُسَمّیً فَاِذا جاءَ اَجَلُهُمْ لایَسْتاْخِرُونَ ساعَةً وَ لایَسْتَقْدِمُونَ».

أقول فیه سؤالان: **أحدهما**: أنّه یفید أنّه لوأخذالظّالمین بظلمهم لأهلك غیرهم من النّاس و الدّوآب وظاهر انّ اخذ البریٔ بسبب ظلم غیره ینا فی العدل والحکمة وقدقال اللّه سُبحانه: «وَلاتَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ اُخْریٰ». و**ثانیهما**: انّه اذاجاء أجلهم لایتصّور التّقدیم علیه بالبدیهة فما معنی قوله ولا یستقدمون؟ **وأجیب عن الاوّل** بوجوده: **الاوّل**: أنّ المراد بالظلم هنا الکفر و بالدّآبة الدّابة الظّالمة أی الکافرة. فالمعنی لو یؤا خذالله النّاس بکفرهم لأهلك کلّ دابّة کافرة من الانسان و غیره. وهذا التّفسیر مرویّ عن ابن عباس. **الثّانی**: لو أهلك الظّالمین أو الکافرین بأسرهم لم یبق الدّنیا اذا الدّنیا یکون باقیة الّا بالقلوب القاسیة و النّفوس الشّریرة. **الثّالث**: انّ سنّة اللّه جرت بأنّ العذاب اذا نزل لمعصیة قوم یعمّ العاصی و البریٔ کما فی قوم نوح (ع) و غیره من الأمم فانّه أهلك لشوم ظلم قوم جمیع دواب الارض و قد قال الله سبحانه: «واتقوا فتنة لاتصیبن الذین ظَلَموا منکم خاصَّةً». و السّر فی ذلك امّا المبالغة فی اعدام الظّلم ونفی اثره حتّی لایُوجد بعدذلك من بقّیة النّاس ظلمٌ موجبٌ للاهلاك فکأنّه شرّ قلیل یتوقف علیه الخبر الکثیر. أولأنّ غیر الظّالمین أیضاً لایخلون عن ظلم ماکتهاونهم فی الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر أوبقائهم فیما بینهم و عدم خروجهم

من ارضهم و بلادهم. ثّم على أىّ تقدير اذا فعل ذلك بالبرئ نظراً اى اقتضاء الحكمة و المصلحة فيعوّضه اللّه فى الاخرة ما هو خيرٌ له و أبقى. **الرّابع**: أنّها ما من مكلّف سوى المعصوم الاّ و يصدر منه ظلم ما من كبيرة أوصغيرة ولو على نفسه. ولو أخذ النّاس بظلمهم لأهلك نوع الانسان بأسره بحيث لم يبق احد من أفراده و حينئذ لا يبقى دابة فى الارض اذا الدّواب باسرها انما خلقت لمنفعة الانسان فاذا عدم نوع الانسان يعدم ما خلق لاجله ايضاً ولو منع خلق الكل لأجله لاريب فى انّ الغالب خلق لأجله و أنّ اغلب الدّواب يتوقّف بقاؤه على وجود الانسان و تربيته. فالمراد من اهلاك الـدواب اهلاك أكثرها. أو نقول: أنّ المراد أنّه لو أخذ النّاس بظلمهم يمنع المطر الّذى خلق لمنافع الانسان فيعدم النّبات ثّم الدّواب بأسرها من الحيوان و الانسان. هذا، و امّا الجواب عن الـثانى فيمكن بوجهين **احدهما**: ارادة المبالغة في عدم التّأخير والحكم عليه بالمحالية بعطف ماهو محال عليه. و **ثانيهما**: ارادة القرب و المجئ حتّى يكون أنّه اذا قرب أجلهم لا يستاخرون ولا يستقدمون. لانّ نفى الاستقدام يصح حينئذٍ اذا المراد أنّ من بقى من عمره شهراً مثلا لا يمكن ان يصير الباقى اكثر من شهر فيلزم التّأخير من الأجل و لا اقلّ منه فيلزم التّقدم عليه.

توجيه حديث:

روى **الصدوق عليه الرّحمه** فى *الفقيه* عن ابى محّمد أنّه قال قلت لأبى عبداللّه عليه السّلام جعلت فداك يقال ما استنزل الرّزق بشئ مثل التّعقيب فيما بين طلوع الفجر الى طلوع الشّمس. فقال عليه السّلام: أجل ولكن ألا أخبرك بخير من ذلك؟ أخذ الشّارب و تقليم الأظفار يوم الجمعه.

اقول: تصديقه (ع) الرّاوى فى عدم استنزال الرّزق بشئ مثل التعقيب لا يلائم فى الظّاهر قوله (ع) ألا أخبرك بخير من ذلك بل ينافيه. و يمكن توجيه ذلك بأنّ قوله (ع) أجل انّما هو تصديق الرّاوى فى قوله يقال كذا و كذا لا تصديق لصحة ذلك القول المحكى فلا منافات. و لو قلنا أنّه تصديق لذلك القول قلنا أن نقول: الخيرية فى كثرة الثّواب لا فى استنزال الرّزق. ولكن بقى شئ و هو أن قول الرّاوى للامام (ع) يقال كذا و ان كان ظاهره خيراً لكن انّه انّما قصد به الاستفهام عن صحّة ذلك الكلام فكان أولى فى الظّاهر فى جوابه نعم لا أجل كما قاله فى الصحاح من أنّ نعم احسن فى الاستفهام من أجل و أجل أحسن فى الخبر من نعم. و وافقه صاحب القاموس بل ذهب جماعة من النّحاة اى تخصيص اجل بالخبر و عدم محبيئها بعد الاستفهام. و يمكن أن يقال أنّ المتبادر من الاستفهام هو الاستفهام الصّريح لا الخبر المراد به معنى الاستفهام فيحمل كلام اللّغويّين و النّحاة على ذلك على انّهم مختلفون فيه فصاحب الصحاح انّما نسب القول بذلك الى الأخفش و ابن مالك والزّمخشرى و جماعة جوزّوا وقوع أجلٍ بعد الاستفهام الصّريح بلافرق

صريح بينها و بين نعم وهو مختار ابن هشام حيث قال في *اللبيب* أجل بسكون اللّام مثل نعم فيكون تصديقا للخبر واعلاما للمخبر ووعداً للطالب فيقع بعد نحو قام زيد و نحو أقام زيد و نحو اضرب زيدا. انتهى كلامه. على انّه مع قطع النّظر عن جميع ذلك و الاغماض عمّا نصّ عليه أئمة النحو فقول الامام عليه السّلام كاف في صحة وقوعه بعد الاستفهام.

آيةٌ فيها سؤال

قال اللّه تعالى: في سورة المؤمن (آيهٔ ۱۱): «قَالُوا رَبَّنَآ اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ».

اقول: فيه سؤال وهو انّ المرادمن الاماتتين العدم الاصلى الابتدآئى والموت بعد الايجادومن الاحيائين الايجاد بعد العدم الذّاتى والاحيآء فى القيامة بعد الموت. وغير خفى انّ الخلق والايجاد ابتداء لا يسمّى احياء اذا الاحياء انّما يكون بعد الموت وكذا عدمهم الاصلى قبل خلقهم لا يسمى اماتة اذا لاماتة بعد الحيوة.

و الجواب: انّ المراد من الاماتتين عندنا نظراً الى ماذهبنا اليه من الاحياء فى القبر الاماتة بعد الايجادو الخلق والاماتة بعد الاحيآء فى القبر. ومن الاحيائين الاحياء فى القبر بعد الموت و الاحياء فى القيامة بعد الموت المتأخّر من الأحياء فى القبر. ومع قطع النّظر عن ذلك نقول: يمكن أن يجاب بأنّ ذلك من قبيل قوله «سبحان من صغّر جسم البعُوضة و كبّر جسم الفيل». ومن قبيل قولك للحفّار «ضيّق فم الرّكبة ووسّع اسفلها». و ليس فيها نقل من صغر الى كبر و بالعكس ولا من سعة الى ضيق وبالعكس، وانّما اردت الانشاء على تلك الصّفات. و السّبب فى صحته أنّ الصّغر و الكبر جايزان على ذلك المصنوع الواحد وكذلك الضّيق والسّعة. واذا اختار الصانع أحد الجائزين وهو متمكّن منهما على السواء فقد صرف المصنوع عن الجايز الآخر وجعل صرفه عنه كنقله منه. و على هذا لمّا كان الشّئ فى حال العدم بحيث يجوزان يوُجده اللّه وأن يبقيه على عدمه وقد أبقاه على عدمه، فكانّه نقله من أحد الحالين أعنى الوُجود الى الحال الاخر أعنى العدم، و على هذا يكون حال العدم كالاماتة بعدالاحياء و قس عليه الاحياء بعد العدم الذّاتى.

حديث:

روى **اصحابُنا** عن النّبى صلّى اللّه عليه واله: «انّ الميّت ليعذّب ببكاء الحّى عليه».

اقول: ظاهر هذاالخبر ينافى ماثبت عقلا و نقلا من عدم مؤاخذة احدٍ بذنوب غيره كما قال اللّه تعالى: «وَلَاتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرىٰ» (انعام، ۱۶۴). ويمكن الجواب وجهين: احدهما: أنّ المراد أنّ الميّت اذا أخبر بنياحة أهله و نسوانه عليه وسمع فى القبر ضجيجهنّ ورفع أصواتهن تألّم روحه امّا

لاستشعاره مالحقهم من الحزن والهمّ أولارتكابهم المعصية والمحرّم. فالمراد من تعذيبه هو تألّمه و حزنه لذلك و ليس بمعنى العقاب من اللّه تعالى. الثّانى: أنّ أهل الجاهليّة كانوا يوصُون بالنوح عليهم و يؤكّدون الوِصيّة بذلك كما قال شاعرهم:

اذا مِت فانعينى بما انا اهله　　　و شقّى علىَّ الحبيب يا امّ معبد

فورد هذا الخبر ردّاً عليهم واستنكاراً لفعلهم وتحذيراً عنه وردعاً لغيرهم عن التّأسى بهم فانّه ان اوصى احدٌ بأن يناح عليه ففعل ذلك بأمره و مقتضى وصيّته فانّه يُعذّب بالنياحة عليه. والحاصل أنّه يؤاخذ بأمره و وصيّته لابفعل النياح الّذى صدرعن غيره.

سؤالات على سُورة الكافرون:

قال اللّه تعالى: «قُلْ يٰا اَيُّهَا الْكٰافِرُونَ. لاٰاَعْبُدُ مٰاتَعْبُدُونَ. وَلاٰ اَنْتُمْ عٰابِدُونَ مٰااَعْبُدُ. وَلاٰاَنَا عٰابِدٌ مٰا عَبَدْتُّمْ. وَلاٰ اَنْتُمْ عٰابِدُونَ مٰا اَعْبُدُ. لَكُمْ دينكُمْ وَلِىَ دينِ.».

اقول: على ظاهر هذه السّورة سؤالان: **احدهما:** وجه ايراد «ما» دون «من» فى قوله ما اعبد؟ **وثانيهما:** ماالفايدة فى التّكرار؟

والجواب عن الأوّل: أنه قال لاأعبد لمشاكلة ما تعبدون و لم ينعكس الأمر لتقدّم ماتعبدون. و يمكن ان يقال أنّ مامصدريّة أى لاأعبد عبادتكم ولاتعبدون عبادتى وقال صاحب *الكشّاف* انّما قال «ما» لانّ المراد الصّفة كأنّه قال لاأعبدالباطل و لاتعبدون الحق.

و عن الثّانى: انّ التّكرار للتّأكيد وقطع أطماعهم فيماطلبوه منه، و يمكن أن يقال أنّ الجملتين الأوّلين نفى العبادة فى الحال والجملتين الأخيرتين لنفى العبادة فى الاستقبال فلاتكرار. والخطاب حينئذٍ لجماعة علم اللّه تعالى أنّهم لايؤمنون أبدا و فيه أنّ الثّانية من الأوّلين هى بعينها الثانية من الاخيرين من دون تفاوت فى اللّفظ أصلا فكيف يجعل أحدهما اشارة الى نفى العبادة فى الحال والأخرىٰ الى نفيها فى الاستقبال مع عدم ايمآء الى الفرق اصلا. وقال صاحب الكشّاف أنّ الاوّليّن لنفى العبادة فى الاستقبال والآخرين لنفيها فى الماضى. و وجه ذلك بأنّ قوله لااعبداريد بها العبادة فيما يستقبل لأن «لا» لاتدخل الا على مضارع فى معنى الاستقبال كما أنّ «ما» لاتدخل الا على مضارع فى معنى الحال. فالجملتان الأوليان لنفى العبادة فى الاستقبال وامّا الأخيرتان فلنفيها فى الماضى لقوله ولاانا عابد ما عبدتم اى ماعبدتم فى الجاهليّة. والمراد أنّه ما صدرت عنى عبادة الاصنام فى الجاهليّة كما صدرت عنكم فيها. و قوله ولاأنتم عابدون ما اعبدأى ماعبدتم فى وقت ما أنا على عبادته. ثم قال فان قلت فعلى هذا كان اللّازم أن يقول ولا أنتم عابدون ماعبدت بلفظ الماضى كما قال ولا أنا عابد ما عبدتم فلم عدل عن ذلك و قال و لاانتم عابدون

ما اعبدفانّه يفيد نفى العبادة فى الاستقبال كالجملة الاولى و أجاب بقوله. قلت الوجه فى ذلك أنّهم كانوا يعبدون الأصنام قبل بعثته و هو ماكان يعبداللّه تعالى قبل بعثته بل بعد بعثته. ولا يخفى ما فى هذاالجواب من الفساد سيّما على أصول الاماميّة كيف والتّوحيد أعظم العبادات و كل الانبيآء كانوا موحّدين بعقولهم قبل البعثة كما حقق ذلك فى محله. و أيضاً يرد على قوله و الجملتان الأخيرتان لنفى العبادة فى الماضى أنّ اسم الفاعل المنّون الرّاجع الى الفعل العامل فيمابعده لايكون الاّ بمعنى الحال أوالاستقبال و قوله عابدهنامنون و عامل فى لفظة مافيكون بمعنى أعبدوكذلك عابدون ولذلك لوقال احدٌ أنا قاتلٌ غلامك بالتّنوين لم يكن ذلك اقراراً منه بالقتل اذاالمراد أنا أقتله لاأنا قتلته، بخلاف مالوقال أنا قاتلُ غلامك بالاضافة. ويمكن دفع ذلك بأنّه على سبيل الحكاية على حدّقوله تعالى: «وَكَلْبُهُمْ باٰسِطٌ ذِراٰعَيْهِ بِالْوَصيدِ». (سورة كهف، آية١٨). وعلى أيّ حال لايخلو كلّ واحدٍ من التّوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس شئ منهما تاماً بحيث لايرد عليه شئ فالصّواب فى التّوجيه ماأفاده بعض العلمآء وهو أنّه تعالى انّما كرّر ذلك لأنّ الكفار قالوا يا محمّد تعبد آلهتنا كذامدّة و نعبدالهك كذامدّة ثّم تعبدالهتنا كذامدّة و نعبدالهتك كذامدّة وهكذا فوردالجواب مكرّرا ليطابق السّؤال.

تّم الجْلدُالاوّل من مشكلات العلوم

و يتلوه المجلد الثّانى ان شاءَاللّه



المجلدالثانی من مشکلات العلوم

حديث

قال رسول الله صلّى اللّه عليه و آله: «شرّ الناس من قامت القيامة و هو حيّ و اذا مات ثمّ قامت القيامة فهو خير النّاس».

اقول: الظّاهر انّ المراد بالموت هناهو الموت الارادى الّذى يدلّ عليه قوله (ص) «موتوا قبل أن تموتوا». و هوقطع اللّذات و تزكية النّفس. و قيامة كلّ حيّ عبارة عن موته الطّبيعى. كما قال رسول الله (ص) «من مات فقد قامت قيامه». فالمعنى شرّ النّاس من مات موته الطّبيعى حين كونه غير ميّت بالموت الارادى و قطع اللّذات و من زكيّ نفسه عن رذايل الصّفات ثم مات موتاً طبيعيّاً فهو خير النّاس؛ و يمكن ان يكون المراد بالقيامة آخر الزّمان اذكثيراً مايعبّر عن وقت ظهور المهدى (ص) وخروج الدّجال بالقيامة والسّاعة، كمايشهدبه تصفّح الاخبار. ولاريب فى أن ذلك الزّمان يكون فيه الشّكوك والشبّهات والشّرور كثيرة فمن كان في ذلك الزّمان قلما ينجو عن الفساد وسوء الاعتقاد. فالمراد شرّ النّاس من كان حيّاً فى هذا الزّمان الّذى عبر عنه بالقيامة لانّ اكثر اهل هذا الزّمان يفسد عقايدهُم. و خير النّاس من مات قبل ذلك الزّمان لكونه مأموناً عن فساد هذا الّزمان.

حديث (فى خصوص آية الكرسى):

قال رسول اللّه (ص): «من قرأ آية الكرسى دبر كلّ صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنّة الّا الموت».

اقول: فيه اشكال مشهور و هو أنّ حاصل معناه بعد انتقاض النّفى «بالّا» ان من قرأها يمنعه الموت من دخول الجنّة فقط لا غير. ويُرد عليه أنّ الموت وسيلة الى دخول الجنّة لا أنّها مانعة عنه. و يمكن ان يجاب عنه بوجوه: **الأوّل:** انّ الكلام أجرى فيه مجرى ماهو الشايع المتعارف فى المحاورات من اطلاق الشّئ و ارادة عدمه كما اذا قال المضيف للضّيفان: ما بالكم لا تاكلون و لاتحضرون الطّعام و مايمنعكم عنه؟ فيقولون: زيد. و مرادهم انّ المانع عدم وجود زيد و عدم حضوره. اوقال المولى لعبيده ما يمنعكم من الذهاب فيقولون غانم اى المانع عدم حضور غانم الّذى هو رفيقنا. ولابّد أن يكون هو ايضاً مَعَنا فى الذّهاب. و على هذا القياس فمعنى الخبر لم يمنعه من دخول الجّنة الاعدام حضور الموت.

الثّانى: أنّ المراد بالموت هذا هو الحيوة الحسّى و التّلبس بهذا اللّباس الرّدى بأن هذه الحيوة فى الحقيقة موت و انّما الحيوة هو الحقيقى الّذى يكون للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف والاستخلاص من قاذورات مزبلة الّطبيعة. والمعنى من قرأها لم يمنعه من دخول الجنّة والوصول

الى الحيوة الحقيقية اجلا هذا الحيوة الحسّى والحبس فى هذا البدن الدنى.

الثّالث: انّه من باب تأكيدا لمدح بما يشبه الّذم و هو ان يسند الى الممدوح ماهو غاية المدح ويتوهّم ظاهراً ذمّ له أويثبت له ما يعلم بداهة أنّه غير ثابت له ايماءً الا انّه لو قدر فيه عيب وقصور فهو هذا الامر الذى يعلم بالضرورة خلوه عنه ولو نسب اليه لذمّه العقلآء. و من الاوّل قول الشاعر:

ولا عيب فيهم غير انّ سيُوفهم بهنّ فلول من قراع الكتايب

و قول صفى الدّين الحلى:

لاعيب فيهم سوى ان النزيل بهم فلّوا عن الأهل والاوطان والحشم

و من الثّانى قوله تعالى: «لَايَذُوقُونَ فيْهَا الْمَوتَ اِلَّاالْمَوْتَةَ الْاُولىٰ» (دخان، ۵۶). و من هذا القبيل ما نحن فيه. اذالمراد أن من قرأها لم يمنعه من دخول الجنّة شئ الّا ما يعلم بالضّرورة أنّه غير مانع بل وسيلة الدّخول وهو الموت. فما يتوهم مانعاً هنا هو الموت واذليس فلامانع اصلا. هذا. و ضدّ تأكيدالمدح بما يشبه الّذم هو تأكيدالذّم بمايشبه المدح كقول الشّاعر:

لاعيب فيهم سوى كفر و انّ بهم وَهْمَ النّفاق وعين الجبن والفشل.

آيةٌ (فيهاٰ سُؤآلات):

قال الله تعالي فى سورة آل عمران (آية ۱۸۱): «لَقَدْ سَمِعَ الله قَوْلَ الّذينَ قالوُا اِنَّ الله فَقيرٌ وَ نَحْنُ اَغْنِياٰءُ، سَنَكْتُبُ ماٰقالوُا وَ قَتْلَهُمُ الْأَنبِياٰءَ بِغَيرِ حَقّ وَ نَقُولُ ذُوُقُوا عذَابَ الْحَريقِ».

اقول: فيه سؤالان: **أحدهما:** انّ الذين قالوا «انّ اللّه فَقيرٌ و نَحْنُ اَغنياٰءُ» كانوا فى عصر النبى صلّى اللّه عليه و آله و قد قالوا ذلك لمّا سمعوا قوله تعالى: «من ذَاالّذى يُقْرِضُ اللّه قَرْضاً حَسَناً» (حديد، ۱۱). وهم لم يقتلُوا نبيّاً قطّ فكيف عطف على «ماقالوا و قتلهم الانبيآء»؟ و اسند قتلهم اليهم. **وثانيهما:** انّ قتل الانبياء لايكون الّا بغير الحقّ فما وجه تقييد قتلهم بذلك؟ وكذا قوله تعالى و يقتلون النّبيّين بغير الحقّ.

والجواب عن الأوّل: انّهم لمّا رضوا بقتل أسلافهم الانبيآء كانهم باشروا ذلك واضيف اليهم مجازاً. ويمكن ان يقال انّ اليهود لما كانوا فرقة خاصة وامّة واحدة وصنفاً واحداً أُسند ذلك اليهم و ان كان صدور ذلك عن بعضهم فأضيف الى الجنس فى ضمن الصنف. كما خاطبهم اللّه تعالى بقوله «وَاِذْاَنْجَيْناٰكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ» (اعراف، ۱۴۱). و قوله تعالى: «وَاَنْزَلْناٰ عَلَيْكُم الْمَن وَالسَّلوىٰ» (بقره، ۵۷).

و عن الثّاني: أنّ فائدة قوله بغير الحقّ التّصريح بصفة فعلهم القبيح و هو أبلغ فى ذمّهم و توبيخهم كما أنّ الفائدة فى عكسه فى قوله تعالى: «رَبِّ احكم بِالْحقّ» زيادة معنى فى التّصريح

فی الصّفة و ان کان تلك الصّفة لازمة للفعل. و قیل فائدة التّقیید أنّ قتل النّبی قدیکون بحق کقتل الخلیل علیه السّلام ولده فانّه لو وجد لکان بحق. و فیه ما فیه. و قیل یمکن أن یکون الجارفی قوله «بغیر حقّ» متعلّقا بالانبیآء و یقدّر مثل فی ظنّهم أوفی اعتقادهم حتی یکون المراد و قتلهم الأنبیاء بغیر حقّ فی اعتقادهم یعنی انهم اعتقدوا بطلان نبوّتهم و عدم حقیّتها ولذلك قتلوهم. والمقصُود بذلك زیادة تعییرهم و توبیخهم بأنّهم جمعوا اقبیحین: أحدهما قتل الانبیاء و ثانیهما اعتقادهم بانّهم کانوا فی ادعاء النّبوة علی الباطل مع أنهم کانوا فی ذلك علی حقّ. و فیه أنه مع اعتقادهم عدم حقیة نبوّتهم یکون قتلهم ایّاهم اقل قبحاً و شناعة ممّا اذا کان القتل مع اعتقادهم بأنّهم انبیاء بحق، فکیف یلزم زیادة التّوبیخ اذا کان القتل مع اعتقادهم بُطلان نبوتهم؟ نعم مع التّقدیر المذکور أعنی تقدیر مثل فی اعتقادهم أوعندهم یمکن أن یجعل الجار متعلّقا بالقتل کما هو الظّاهر والظّرف المقدر أعنی عندهم اوفی اعتقادهم متعلقا بغیر حقّ حتّی یکون المراد و قتلهم الانبیاء بغیر حقّ باعتقادهم یعنی انّهم اعتقدوا بأن قتلهم لیس بحقّ و مع ذلك قتلوهم، ولاریب فی انّ الشّناعة حینئذٍ اکثر، فیکون المقصود زیادة التّوبیخ و التّعییر. ثمّ فی الآیة سؤال آخر ایضاً و هو أنه کان حقّ الکلام أن یقول و کتبنا بدل سنکتب اذا ما یصدر عن العباد یکتب دفعة أو بعد ساعات اذا کان الصّادر معصیة کماُ فی بعض الاخبار لأجل أنّ العبد لعلّه یتوب فلایکتب ولاریب فی أنّ ماصدر عنهم کان قبل نزول الآیة بأزمنة متطاولة و کان مکتوبا البتّة عنده فاللازم ان یقول فکتبنا. والجواب عنه بوجهین: أحدهما: انه عبرّ عن الکتابة الماضویّة بصیغة المستقبل المؤکّد بالسّین الدّال علی الاستمرار کما اشار الیه فی *الکشّاف* بقوله: والمعنی **لن یفوتنا** ابداً اثباته و تدوینه کما لن یفوتنا القول مرة بعد مرّة. و **ثانیهما**: انّ الکتابة هنا بمعنی الجمع کما فی الصّحاح: الکتب الجمع، و منه کتبت البغلة اذا جمعت بین شفریها بحلقة أوسیر. والمعنی و ستجمع فی القیامة فی العذاب ماقالوا وقتلهم الانبیآء بغیر حقّ و نجعلهما فی مرتبة واحدةٍ فی العذاب و نجازی علیهما جزائین متماثلین لمشارکة الأوّل للثّانی فی الفساد نظراً الی انّ کلّاً منهما لابطال ما ارسله اللّه للهدایة والتّبلیغ لانّ ماقالوا انّما کان لابطال القران.

معمّا (به اسم محمّد مؤمن میرزا):

گردون لوحی نوشته آمد ای دل   خورشید نهاده دل به هر حرف از آن

مراد آن است که لفظ گردون لو آنکه گر باشد، زیرا که «لو» به معنی گر است «حی» شود؛ ومراد از «حی» همان حرف «ح» فقط است که «یا» در آن معتبر نباشد؛ همچنان که گاهی این اطلاق مصطلح این فن می باشد و چون «گر» گردون «ح» شود، «حدون» می شود؛ و مراد از «ای دل» آن

است که لفظ «ای» دل شود یعنی قلب شود و چون «قلب» شود «یا» می شود و چون «یا» ضمّ به «حدون» شود «حدونیا» می شود. پس خورشید ــ یعنی شمس ــ دل خود را که «میم» باشد در پیش هر حرفی از حروفِ «حدونیا» بنهد ــ پس چون در پیش «ح» میم گذاشته شود و در پیش «دال» نیز میم گذاشته شود، **محمّد** می شود. و چون در پیش «واو» و در پیش نون گذاشته شود **مؤمن** می شود؛ و چون در پیش «یا» گذاشته شود «میا» می شود و در این وقت محتاجیم به تحصیل راء مهمله و زاء معجمه که در پیشِ الف گذاشته شود که میرزا شود، لهذا باز خورشید یعنی عین که «رز» باشد چون قلب خود که «رز» باشد در پیشِ الف بگذارد میرزا می شود. پس مجموع محمد مؤمن میرزا می شود.

معمّا (به اسم واسع):

از نظر چون شد رخ او ناپدید قطره های اشك بر دامن چکید

مراد از «رخ او» الف است؛ هر گاه «الف» از کلمهٔ «او» ناپدید شود حرف «واو» به جا می ماند؛ و مراد از «قطره های اشك» نقطه های شین است و مراد از «دامن اشك» حرف «کاف» است. هر گاه یك قطره ــ که عبارت از یك نقطه است، بر «کاف» که در حساب جمل بیست است بچکد، «بیست» دویست می شود به جهت آنکه آن نقطه در حکمِ صفر است و دویست کنایه از حرف راء مهمله است. بعد از آن، قطرهٔ دیگر بر دامن می چکد که مبدّل «برا» شده بود، «را» مبدّل می شود به زای منقوطه و آن در حساب جمل هفت است. و بعد از آن نقطهٔ دیگر به زای مُعجمه می چکد به این عنوان که نقطهٔ صفری باشد که بر آن بیفزایند «هفت» هفتاد می شود و هفتاد «عین» است. پس با این عمل «شین» مبدّل به «سین» مهمله شد و «کاف» مبدّل به «عین» مهمله؛ پس هر گاه اشك مبدّل به «اسع» شد صورت اسع را که ملحق به «واو» کردیم **واسع** حاصل شد.

معمّا (به اسم رُکنی):

زسینه تیرکش افکنی هم از پی آن

یعنی تیر که «سی» او مبدّل به کلمهٔ «نه» شود او را از حرف زای منقوطه بکش. مراد از تیر عطارد است و رقم عطارد دال است. و هر گاه سی در کلمه دال ملفوظی که عبارت از لام است مبدّل شود به کلمه نه دال «دانه» می شود؛ و مراد از دانه نقطه است و هر گاه نقطه از حرف زای منقوُطه کشیده شد «و» باقی می ماند پس بعد از آن از لفظ افکنی هم سینه تیر باید کشید به طریقهٔ دیگر و آن این است که مراد از تیر «الف» مکتوبی باشد به جهت شباهت او به تیر کمان در استقامت و بلندی. و هر گاه سی در

کلمهٔ الف که عبارت از لام است نباشد و مفقود شود «اف» بجا می ماند و هر گاه «اف» را از «افکنی» کشی «کنی» می ماند بعد از لحوق آن به حرف «را» مقصود حاصل می شود.

معمّا (به اسم حبیب)

دل چه بی سامان شود هرگز نگردد ِگرد خواب

مراد از دل حشاست و هرگاه آن چیزی که به «سا» می ماند از «حشا» که عبارت از «شا»ست مبدّل شود به کلمه «بی»، «حبی» می شود. و هرگاه ِگرد خواب نگردد بیدار خواهد بود؛ و مراد از «بیدار» دارنده حرف «بی» است و مراد از حرف «بی» حرف بای مکتوبی است؛ وهرگاه کلمه حبی حرف «با» به او ملحق شد **حبیب** حاصل می شود.

معمّا (به اسم قراچه):

دلهای قبیله هرکجا داغی داشت　　　کرد آن همه برطرف دل خویش رقم

مراد از «دلهای قبیله» «با» و «یا» و «لام» است و مراد از «داغ» در اینجا صفر است و آنچه صفر دارد از جمله این سه حرف که «یا» است که عبارت از «ده» است و «لام» که عبارت از «سی» است. هرگاه صفرِ «ده» را بر طرف دل که ما قبل باء موحدّه است بگذاریم، وچون به حساب ابجد «دو» است «دویست» می شود و ده، یك می شود که الف است، وچون سی که لام است هم صفر خود را بر همان طرف دل بگذارد بیست، دویست می شود که عبارت از رای مُهمله است. و سی به سبب رفتن صفر سه می شود که جیم است. پس به این عمل بای موحّده از کلمه قبیله مبدّل به «را» شد و «یا» الف شد و «لام» جیم شد و مقصود حاصل شد.

معمّا (به اسم حَبیب):

تو به وادی محبّت گذری اگر نمایی　　　چه قدر که خواهی آنجا خطر است بی نهایت

مراد آن است که هرگاه لفظ خطر چندین مرتبه بی نهایت شود مطلوب که اسم حبیب است حاصل می شود. و کیفیت آن به این نحو است که چون لفظ «خطر» بی نهایت شود یعنی بی «را» شود «خط» می شود؛ وچون خط بی نهایت شود، یعنی نقطه ای که نهایت خطّ است از آن ساقط شود، «حط» می شود؛ وچون حط بی نهایت شود مجرّد حرف «ح» باقی می ماند وچون حرف حای مکتوبی لفظ بی نهایت آن شود «حبی» می شود؛ وچون باردیگر «بی» که عبارت از «بای» مکتوبی باشد. نهایت آن شود، «**حبیب**» حاصل می شود و هو المطلوب.

حديث مشكل:

روى عن رسول الله ــ صلّى اللّه عليه و آله ــ انه قال: «من عرف الحق لم يعبدالحقّ».

اقول: يمكن توجيه الحديث بوجوهٍ:

الأوّل: ان يكون العبادة بمعنى الانكار والجحود فانه أحد معانيها اللّغوية وعليه ورد قوله سُبحانه: «قُلْ اِنْ كانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعابِدين» (ازخرف، ۸۱). اى المنكرين. والمعنى أنّ من عرف الحقّ معرفة صحيحة لم ينكره بعدذلك فمن انكر الحق وجحده بعد ادّعائه معرفته يظهر أنّ ما ادّعاه من المعرفة لم يكن معرفة صحيحة كما ذهب اليه علم الهدى من استحالة تجددالكفر بعدالايمان الصّحيح والمعرفة اليقينية ودلالة تجددالكفر على كون ايمانه فى الظاهر كفرا فى الباطن. و فى *الكافى* مايدل عليه من الاخبار.

الثّانى: ان يكون العبادة بمعنى المذكور ولكن لايكون المراد من جملة لم يعبدالحقّ الاخبار بل يكون جملة خبرية بمعنى الانشائية أى يُرادبها النهى كقوله (ص): «لاضرر و لاضرار فى الاسلام». فالمعنى من عرف اللّه تعالى ينبغى أن لاينكره بعدالمعرفة.

الثّالث: ان يكون المراد بالعبادة معناه المتعارف المعهود و بالمعرفة التّامة الكامله ويكون المعنى انّ من عرف اللّه حقّ المعرفة اى وصل فى معرفته الى غاية مايمكن ان يصل اليه لم يعبده حقّ عبادته فكيف من دونه فيجب على الكل الاعتراف بالتقصير فى عبادته.

الرّابع: انّ يبقى المعرفة على اطلاقها حتى يكون المراد أن كلّ شخص ممن عرف اللّه بأى نحو كان لم يعبده حق العبادة فيبقى العام على عمومه ويدخل فيه الخواص و العوام.

الخامس: انّ المراد بالمعرفة أقوى المعرفة وأعلاها الموجب للمشاهدة واللّقاء وهى المعرفة الحاصلة بعد مفارقة النّفس عن البدن أعنى الحاصلة فى الآخرة لافى الدّنيا اذأقوى المعارف المقتضية للقاء العبدربّه انّماهو فى الآخرة وحينئذٍيكون المعنى من عرف الحقّ معرفةحقة يوجب اللقاء والاستغراق، لم يعبدالحق لكون تلك المعرفة فى الآخرة و سقوط التّكليف فيها.

السّادس: أن يكون لم يعبّد بالتشديد من عبده اى ذلّله ومنه طريق معبدأى مذلل. ويكون جملة خبرية لاانشائيّة بمعنى النّهى ويكون المراد بالحقّ هو اللّه سبحانه. والمعنى من عرف اللّه لم يذلّله بالاستخفاف بشعائره و ترك التعظيم لها و التهاون فى أوامره و نواهيه و ترك خدمته و غير ذلك ممّا يوجب القُصور و الفتور عن خدمته و اداء حقوقه.

السّابع: ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق فى الموضعين كلّ ثابت مطابق للواقع. والمراد ان من عرف الحقّ الثّابت فى الواقع أعنى حقيقة الشئ على ما هو عليه لم يذلّله ببذله لغير أهله أوتصديق خلافه عند مخالفه لطمع دنيوى أو ضعف النّفس و مهانته.

الثّامن: أن يكون لم يعبد كما ذكر و يراد بالحقّ في الموضعين ما أوجب اللّه على عباده من التكاليف الشرعيّة لم يذلل ذلك الواجب بتركه او التّهاون فى ادائه و عدم القيام بامتثاله.

التّاسع: ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق حق الغير والمراد أن من عرف حقّ الغير أى علم أنّ هذا حقّ له لم يذلله و لم يبطل ذلك الحق بعدم ايصاله الى أهله.

العاشر والحادى عشر والثّانى عشر و الثّالث عشر: أن يراد بالحق فى الموضعين احدالمعانى الأربعةويكون لم يعبّد بالتّشديد أيضاً ولكن يكون جملة انشائية بمعنى النهى والمعنى ظاهر.

الرابع عشر والخامس عشر والسّادس عشر: أن يكون المراد بالحقّ الأول الواجب تعالى بالحقّ الثّانى احدالثلثة الأخيرة ويكون لم يعبّد مشدّدة و جملة خبريّه و المعنى ظاهر.

السابع عشر و الثّامن عشر والتّاسع عشر: أن يكون الحكم كما فى الثّلثة المتقدمة الاّ أن يكون لم يعبد جملة أنشائية بمعنى النهى و المعنى ظاهر.

العشرون: أن يكون من استفهام انكار و يكون المراد بالحقّ فى الموضعين هو اللّه سبحانه والمعنى اىّ شخص عرف اللّه ولم يعبده وحُذف الواو وهنا غير ضائر وله نظاير كقول ابى الطيّب:

اى يوم سررتنى بوصال   لم ترعنى ثلثة بصُدود

اى ولم ترعنى و فيه حينئذٍ اشارة الى أنّ من ترك العبادة مع المعرفة فهو خارج عن المعرفة اوكما لها أوكأنّه لم يعرف لعدم العلم بمقتضاها فوجود معرفته كعدمها لندوره أوسقوطه عن درجة الاعتبار للحكم بكفره وارتداده حينئذٍ أومساواته لمن لا يعرفه تعالى بل كونه أسوء حالاً منه. واعلم انّ الاستفهام الانكارى اذاكان مطلقا غير مقيّد اقتضى نفى متعلّقه كقولنا من يقول الحق فانّ المراد منه أنّه لا يقول الحق أحد وامّا اذاكان مقيداً فالنّفى يرجع الى القيد والمراد نفى متعلّقه مع التقييد لا مطلقا كما فيمانحن فيه فان المراد انّ من لم يعبدالحقّ لم يعرفه وليس المراد أنّ أحداً لم يعرفه.

الحادى والعشرون: أن يكون من اسماً موصولاً عبارة عن الواجب تعالى و يكون المراد بالحقّ الأوّل **حقيقة** كلّ شئ وبالثّانى حقيقة ماوالمعنى أنّ الذى عرف حقيقة كلّ شئ أعنى البارى سبحانه فانّه الّذى عرف حقايق الاشياء كلّها على ماهى عليه دون غيره لا يعبد شيئاً غيره لأنه الخالق المعبود فلايتصور كونه مخلوقا عابدا، ففيه دلالة على بطلان عبادة غير لغيره و على أنّ غيره لايكون الها ولا يستحق العبودية من الملئكة والسماويات والانسان كعُزَير و مسيح و علىّ عليه السّلام ولايخفى أنّ هذالحمل يُوجب جواز اطلاق العارف عليه تعالى وكانّه لاضير فيه لوروده فى *نهج البلاغة* اذمع تعذّرالحقيقة باب المجاز واسع على أنّ اطلاق عرف لا يستلزم اطلاق العارف بطريق الاسميّة كما لايخفى بل لايستلزمه مطلقاً.

الثّانی والعشرون: أن یکون من کما ذکر و یکون لم یعبد مبنیاً للمفعول و یکون الحقّ الثّانی منصوباً بنزع الخافض أوصفة لمفعول محذوف حتّی یکون اللاّم زائدة عوضاً عن المضاف الیه کما فی قوله تعالی: «فَاِنَّ اَلْجَنَّةَ هی الْمَاویٰ» (النّازعات، ۴۱) «وَ اشْتَعَلَ الَّراْسُ شَیْباً» (مریم، ۴). والمعنی أنّ من عرف حقایق الاشیآء کلّها لم یعبد بالحق أو علی الحقّ أوحقّ عبادته والمراد أنّه لم یعبده أحد عبادة یلیق و عبادة هو حقّ عبادته.

الثّالث والعشرون: أن یکون من شرطیة والحقّ الاوّل عبارة عن الواجب تعالی والثّانی بمعنی مقابل الباطل ویکون لم یعبد مبنّیاً للمفعول ویکون اللاّم فی الحقّ الثّانی کمافی سابقه والمعنی أنّ من عرف الحقّ ای الواجب تعالی بأنّه ربّه لم یعبد ذلك العارف بالحق أی لم یعبده أحد حقّا أی عبادة بالحقّ لامتناع کونه ربّاً ومربوباً والهاً ومالوهاً وعابداً ومعبوداً فیکون حکما ببطلان قول الغلاة.

الرّابع والعشرون: أن یکون المراد من الحقّ الاوّل الامور الثّابتة فی نفس الامر ومن الثّانی الواجب سبحانه ویکون لم یعبد بمعنی لم یعرف ویکون من استفهامیّة للانکار حتی یکون المعنی أی شخص عرف الموجودات واطلع علی أحوالها ولم یعرف الواجب تعالی وحاصله أنّ من عرف الاشیاء والموجودات عرف البتّة أنّ لها صانعاً وموجداً حکیماً هوالمبدألاوّل.

الخامس والعشرون: أن یکون الامر کماذکر الاّ ان یکون من موصولة وجملة لم یعبد استفهام انکار حتی یکون المعنی أن من عرف حقایق الاشیاء و اطلع علی أحوال الموجودات الثّابتة فی الواقع ألیس عارفا بالواجب تعالی و کونه خالقا مُوجداً لها.

السّادس والعشرون: أن یراد من الحقّ فی الموضعین الواجب تعالی ویکون لم یعبد بمعنی المعروف ویکون الجملة استفهام انکار ویکون من موصولة حتی یکون المعنی من عرف الواجب سبحانه ألیس یعبده بل یعبده البتّة.

السّابع والعشرون: أن یکون المراد من معرفة الحقّ اعتقاد معرفته بکنهه حتّی یکون المعنی أنّ من اعتقد أنّه عرف الواجب بکنهه کان محبوطة الاعمال و العبادات فکأنه لم یعبدالحقّ.

الثّامن والعشرون: أن یکون الامر بحاله ولکن یکون یعبد بمعنی یعرف والمعنی من اعتقدانّه عرف الحق بکنهه أی عرفه کما هو علیه فی ذاته و فی الواقع لم یعرفه بل عرف ما تصوّره وصار مخلوقا فی ذهنه و هو غیرالحقّ سبحانه و علیه حمل بعض العلماء قوله علیه السلام أشدالنّاس عذاباً یوم القیمة هم المُصوّرون.

التّاسع والعشرون: أن یکون الامر بحاله ویکون یعبد بمعنی یذلّل والمعنی من اعتقد أنّه عرف الحقّ بکنهه ألیس مذلّلاللّه تعالی.

الثّلثون: أن يكون الأمر بحاله و يعبد بمعنى ينكر والمعنى من زعم أنّه عرف اللّه بالكنه أليس منكراً له و جاحداً ايّاه فانّه غير اللّه تعالى.

الحادى والثلثُون وَالثّانى وَالثّلثون: أن يكو ن الأمر كماذكر ويكون يعبد بمعنى يذلّل أوينكر ومن لاستفهام الانكار والمعنى أىّ شخص زعم أنّه عرف اللّه بالكنه ولم يكن مذللاله ومنكراً ايّاه والواوهنا مقدر كما تقدّم مثله.

الثّالث والثّلثون: أن يكون يعبد بمعنى ينكر و يكون المراد من الحقّ الأوّل الأمور الثّابتة فى الواقع و من الحقّ الثّانى الواجب تعالى و يكون جُملة لم يعبد انشائيّة مرادا بها النّهى كمامرّ نظيره. والمعنى من عرف الاشيآء الثّابتة واطلع على أحوال الموجودات أوكيفية نسبة بعضها الى بعض بالعلّية والمعلوليّة وانتهاء الامر اليه تعالى ينبغى أن لاينكرالحقّ الاوّل تعالى.

الرّابع والثّلثون: أن يكون المراد من الحقّ الأوّل الاشياء الثّابتة و من الحقّ الثّانى الحقّ الشّرعى اللّازم على العباد ويعبد جملة خبرية بمعنى يذلّل والمعنى أنّ من عرف الموجودات و نسبة بعضها الى بعض بالعليّة والمعلوليّة لم يذلل الحقّ الشرعىّ الّذى أوجبه اللّه تعالى و هو أن ينسب العبد كلّ شئ الى المبدألاوّل فالمراد أنّه يذلّل الحقّ الشرعى ولم يبطله بنسبة الموجودات الى غير علّة العلل والحقّ الأوّل بالاستقلال أوالشّركة.

الخامس والثّلثون: أن يكون الامر بحاله و يكون الجُملة الخَبَريّة بمعنى الانشاء والمعنى ظاهر.

السادس والثّلثون الى الخامس والاربعين: أن يكون المراد من الحقّ الأوّل القران فانّه أحد اسمآئه و قدعبّر عنه فى موضع كقوله تعالى: «وَالّذينَ آمَنوا بِما نُزِّلَ عَلى مُحمَّدٍ وَ هُوَالحقُّ» (نگاه كنيد به سوره محمد، آيه ۲)، و قوله تعالى: «وَيَرَى الَّذينَ اُوتُوا الْعِلْمَ الَّذى اُنزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّك هُوَالْحقَّ» (سَبَأ، ۶). ومن الحقّ الثّانى أحدالأمور العشرة الواجب تعالى والحقّ الشّرعى الواجب وحقّ الغير وأىّ حق كان والمذهب الحقّ والرّزق المقسوم المقدر كما عبرّ عنه فى قوله تعالى: «وَ فِى السَّماءِ رِزْقُكُمْ» الى قوله «اِنه لَحقٌّ مِثْلَ ما اَنَكُمْ تَنْطقُونَ» (الّذاريات، ۲۳). والموت والقيامة و وعداللّه تعالى كما عبّر عنه فى قوله تعالى: «اِنَّ وَعْدَاللّه حَقٌّ». وقوله سبحانه: «وَيَسْتَنبِئُونَكَ اَحَقٌّ هُوَ قُلْ اى وَرَبّى اِنَّهُ لَحقٌّ» (يونس، ۵۳). والقران نفسه. و يكون من موصولة ويكون لم يعبد بمعنى لم ينكر ويكون الجملة خبريّة والمعنى من عرف القران وأسراره و تفكر فى آياته ووقف على معانيه الظّاهرة والباطنة لم ينكرالواجب سبحانه لما فيه من الشّواهد الدّالة على ربوبيّته ولما فيه من الفصاحة والبلاغة وعلوّ المعنى الدّالة على أنّه ليس من كلام البشر، فيعلم أنّه من لدن ربّ واجب حكيم عليم ولم ينكر الحقّ الشرعى و لا حقّ الغير ولاأى حق لمافيه من الآيات الآمرة بأداء

الواجبات الشّرعية وايصال كلّ حقّ الى صاحبه و الاستقامة على كلّ حقّ و حمايته ولما فيه من النّواهى الزّاجرة من ترك الواجبات والحقوق الشّرعية وتضييع حقّ الغير والتّعدى عن كلّ حق والميل الى الباطل ولم ينكر المذهب الحق أعنى امامة العترة الطّاهرة لما فيه من الآيات النّازلة فى حقهم ولم ينكر أنّ له رزقا مقسوما يأتيه من حيث يحتسب ومن حيث لا يحتسب ولما فيه من الآيات الّداله ولم ينكر الموت لما فيه من الآيات الّدالة على عمومه ووقوعه وضروريته نحو: «كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ اَلْموتِ» و«كُلُّ شَئٍ هالِكٌ اِلاّ وَجْهَهُ» «وكُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ» و«اِنَّكَ مَيِّتٌ وَاِنَّهُمْ مَيِّتُونَ». ولم ينكر القيامة أوما و عداللّه تعالى لدلالة الآيات الكثيرة على ثبوتهما و لم ينكر القرآن بأنه ليس من عنداللّه لدلالة الآيات الكثيره على أنّه من كلام اللّه تعالى كقوله تعالى: «وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً» (نساء، ۸۲). وقوله: «وَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ اْلاَمين» وغير ذلك من الآيات.

السّادس و الأربعون الى الرابع و الخمسين: أن يبقى الحكم فى الجميع على حاله ولكن كانت الجملة انشائية مثل لاضرر ولاضرار والمعنى فى الكل يظهر بعد ملاحظة ما سبق ويُعرف بالقياس اليها.

الخامس والخمسون الى الثّالث والسّتين: أن يبقى الحكم فى الجميع بحاله ولكن كانت من للاستفهام الانكارى و لم يعبد بمعنى لم يعرف و الجملة حينئذٍ لاتكون بمعنى النّهى والمعنى فى الجميع يظهر بالقياس الى مامرّ.

الرّابع و السّتّون الى الثّامن و السّتّين: أن يكون من استفهاميّة وعرف من المعرفة الكاملة التامة والمراد بالحّق فى الموضعين هوالله سبحانه أو الأشياء الحقّة الثّابتة فى نفس الأمر أو المذهب الحّق أوالقران أوالحقّ الشّرعى. والمعنى أنّ ایّ شخص عرف الحقّ بأ حدالمعانى الخمسة معرفة تامّة كاملة لم يعرف الحقّ معرفة تامّة و على هذا يكون لم يعبد بصيغة المجهول.

التّاسع والسّتّون الى الثّانى و السّبعين: أن يكون من موصولة ويكون المراد من الحقّ الأوّل القران ومن الثّانى الحق الشرعى أوأىّ حقّ كان ولم يعبد بمعنى لم يذلّل والجملة خبرية أوانشائيّة والمعنى من عرف اسرار القران ودبّر آياته لم يدلّل الحقّ الشّرعى أو أىّ حقّ كان أى لايذلله أو ينبغى أن لايذلله. فهذه اثنان وسبعون وجهاً استخرجناها من هذا الحديث ويمكن ان يستخرج منه وجوه آخر تركناها مخافة الاطناب.

معمّا (به اسم رحيم):

رُخِ خُم سيه باد بى رویِ یار

خُمس «یه» جیم ملفوظى است و هرگاه رخ جیم ملفوظى كه «ج» است «باد» ـ یعنى ریح بى

رُوی ِ یار که «یا» باشد بشود، بعد از جیم ملفوظی «ج» برود و «رح» بیاید رحیم می شود.

معمّا ترکی (به اسم جنید):

بابا من بیلنده و دُك بزدا بیر معمّا ددُك

بابا را درعر بی جدّ می گویند و «دُك» به ترکی «نِی» است پس معنی مصرع اول این است که جدّ من در کمر اونی است وظاهر است که هرگاه نی در کمر جد یعنی میان آن شود **جنید** می شود ومعنی مصرع ثانی آن است که ما هم یك معمّا گفتیم.

معمّا (به اسم امید):

اگر آن ترك شیرازی به دست آرد دل ما را

«دل» قلب است و قلب ما ام است و چون آن به دست ـ یعنی به ید آورده شود، **امید** می شود.

آيةٌ

قال الله تعالی: «اَتَدْعُونَ بَعْلاً و تَذَرُونَ اَحْسَنَ الْخالِقینَ» (الصافات، ١٢٥).

فان قیل کان الأفصح أن یقال تدعون بدل تذرون کما لایخفی وجهه فما النّکتة فی العدول عن الافصح الی غیره؟

قلنا: کان النکتة فیه امّا التّحرز عن الالتباس والاشتباه بقراءة الاوّل من باب التّرك والثّانی من باب الدّعاء أوکلیهما من باب الدّعاء، ومجرد الامکان والاحتمال کافٍ للعدول فقیام القرینة علی عدم الاشتباه غیر قادح فی النّکتة أو شیوع استعمال یدع فی ترك ما لایعبأ به من الامور الجزئیة و یذر فی ترك ما یُعتنی بشانهٔ من الاشیاء العظیمة.

حدیث:

روی عن النبی صلی الله علیه و آله أنّه قال: «لایری عورتی غیر علیّ الاکافر».

الظّاهر أنّ المراد بعورته هنا فاطمة سلام الله علیها؛ والمعنی أنّ ماعدا محارمها النسبّیة لایقصد احّد أن ینظر الیها متعمداً سوی زوجها علی بن ابی طالب علیه السّلام الامن هو کافر. ویمکن أن یراد بها کل ما کان واجب الکتمان من أسراره، حتّی یکون المعنی أن غیر علی بن ابی‌طالب علیه السّلام لایرید احدأن یطّلع علی أسراری الاّ وهو کافر، اذا المؤمن لاعتقاده بنبوّتی وعلمه بأنّ أسرار النّبوة ممّا لایمکن أن یطّلع علیه الاّ النّبی أووصیّه لایرید الاطلاع علیها وأمّا الکافر فلانکاره

نبوتی و اعتقاده أن أسراری لیست من أسرار النّبوة التی لا یمکن الاطلاع علیها ربّما أرادأن یطّلع علی أسراری و علی هذا یکون الرّؤیة بمعنی العلم و الاطّلاع.

دعاءِ الثّمالی:

فی دعاء الثّمالی فی اسحار رمضان «اَللّٰهُمّ اِنَّکَ اَنْزَلْتَ فی کِتابِکَ الْعَفْوَ وَاَمَرْتَنا اَنْ نَعْفُوَ عمّن ظَلَمنا وَ قَدظَلَمْنا اَنْفُسَنا فَاعْفُ عَنّا».

ان قیل: أمر المظلوم بالعفو عن الظّلم لا سببیّة له لعفو الله تعالی للعبد الظّالم علی نفسه فلا وجه لتفریع الثّانی علی الاول بل المتفرع علیه عفو النّفس المظلومة عن صاحبها الظّالم لها؛ نعم لو قال و قد ظلمناك لکان التفریع المذکور صحیحاً الّا أنّ الله سبحانه أجلّ من أن یظلم علیه أحد.

قلنا: لما کان العدل هو العمل بالمساواة بقدرالامکان و الظّلم والجور خلافه فیمکن أن یتحقّق کلّ منهما للعبد بالقیاس الی الله تعالی. فکلّ عبد أدی حقوق المنعم الحقیقی بقدر امکانه بامتثال أوامره ونواهیه واشتغاله بوظایف خدمته علی ما فی وسعه فهو العامل بالعدل فی الجُملة بالنّسبة الیه ومن عصی ولم یؤدّها فهو الظّالم والجائر بالنّسبة الیه الّا أنّه لتعالیه عن وصول الظّلم الیه لا یصل أثره الی ساحة کبریائه بل یرجع الی العبد، ولذا قال الامام علیه السّلام وقد ظلمنا أنفسنا ولم یقل و قد ظلمناك مع أنّه مقتضی المقام.

فی دعاء ایّام رمضان:

وَاَحَقُّ مَنْ سَئَلَ اْلعبدُربّه فی اکثر النّسخ وقع ربّه بالنّصب وهو غلط اذحینئذٍ یکون المبتدا یعنی أحقّ بلاخبر؛ فالصحیح رفعه وحذف الضّمیر فی قوله (ع) سئل أی أحقّ من سئله العبد هو ربّه وفی بعض النسّخ وقعت لفظة «ما» بدل «من». و علی هذا یجب أن یکون ربّه منصوباً و خبر أحقّ محذوفاً أی أحقّ ما سئله العبد ربّه هو الجنّة أو الغفران أو رضاه أو أمثال ذلك.

فی بعض الاخبار:

«صلوا علی النّبی ولاتصلّوا علی النّبّی» کأنّ المراد بالنّبی الثّانی الأرض المرتفعه فانّها أحد معانیه، أی صلّوا علی محمّد (ص) ولاتصلّوا فی المکان المرتفع. أو الثّانی یکون بالهمز دون التّشدید وهو لا یطلق علیه کما یأتی. وروی أنه جاء اعرابی الی رسُول الله صلی الله علیه وآله وقال: «السّلام علیك یا نبیء الله» فقال (ص): «لاتنابذ باسمی أنا نبی الله». و قد روی مثل هذا الخبر صاحب الجامع بأسناده عن ابن عبّاس قال: قال أعرابی لرسول صلّی الله علیه و آله: «یا نبیء الله» قال (ص): «لست نبیء الله و لکنّی نبی الله».

اقول: ما وقع فى كلام الأعرابى انّما هو بالهمز فردّ رسول الله (ص) عليه بأنّى نبىّ الله لا بالهمز بل بالتّشديد. والوجه فى ذلك امّا لأن النّبّوة ليست مأخوذة من النبأ بالهمزة الذّى بمعنى الخبر حتّى يكون النبىء بمعنى المخبر عن الله بل مأخوذة من النّبّوة و هو ما ارتفع من الارض و النّباوة وهى الشىء المرتفع، فمعنى النّبّوة الرّفعة و معنى النّبى الرّفيع كما صرّح بذلك جماعة من أهل اللّغة. و قال صاحب الجامع سمعت ذلك من أبى البشر اللغوى بمدينة السلام و أما ادبآء العرب وفصحائهم، فهم على ترك الهمزة فى النّبى وان كان مأخوذ امن النّبأ بمعنى الخبر فانّه وان كان ماخوذاً منه وكان فعيلا بمعنى الفاعل للمبالغة أى المخبر عن الله تعالى الاّ أنّ العرب تركوا الهمزة فى النبىّ امّا للتخفيف أوللتّحرز عن الالتباس بالنّبىء بمعنى البعيد اولغير ذلك ويدل على ذلك ماذكره الجزرى أنّ رجلا قال له (ص) يا نبىء الله فقال (ص) لاتنبذ باسمى فانّما أنا نبىّ الله. النّبى فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة من النّبأ بمعنى الخبر لأنّه أنبأ عن الله أى أخبر. و يجوز فيه تحقيق الهمز وتخفيفه يقال نبأ و نبأ و أنبأ. قال سيبُويه ليس أحد من العرب الاّ و يقول تنبأ مسلّمة الهمزة. غير انهم تركوا الهمز فى النّبىّ كما تركوه فى الذّرية و الخابية الاّ أهل مكّة فانهّم يهمزون هذه الاحرف الثلثة ولا يهمزون غيرها و يخالفون العرب فى ذلك. و قال الجوهرى يقال نبأت على القوم اذا طلعت عليهم و نبأت من أرض اذا خرجت من هذه الى هذه. و هذا المعنى أرادالاعرابى بقوله يا نبىء الله لأنّه عليه السّلام خرج من مكّة ال المدينة فأنكر الهمز لأنّه ليس من لغة قريش.

حديث:

فى *الكافى* عن ابى عبدالله عليه السّلام انّه قال: حقّ المسلم على المسلم أن لا يشبع ويجوع اخوه ولا يروى و يعطش أخوه الى أن قال و احبب لاخيك المسلم ما تحب لنفسك و ان احتجت فاسئله و ان سئلك فاعطه و لاتمله خيراً ولا يمل لك كن له ظهيراً، الحديث.

اقول: الظّاهر أنّ المراد من قوله عليه السّلام لاتمله خيراً ولا يمل لك أنهّ لاتسأمه من جهة اكثارك الخير له ولا يسأم هو من جهة اكثاره الخير لك يقال: مللته و مللت منه اذا سأمه.

آيةٌ

قال الله سبحانه فى سورة الكهف (آية ٢٥): «وَلَبِثُوا فى كَهفِهْم ثَلٰثمِائةِ سِنينَ وَازْدادُوا تِسعْاً».

قرأ جماعة ثلثمائة بالتّنوين و آخرون بالاضافة. فعلى الثّانى يتعيّن كون سنين مُميّز للعدد و على الأوّل امّا أن يكون سنين بدلا من ثلثمائة أو عطف بيان له كما ذهب اليه بعضهم أويكون تميزاً كما احتمله بعض آخر كما يقال عندى عشرة أرطال زيتاً. و على القرائة الأولى و على الثّانية بناء

على الاحتمال الأخير يرد الاشكال بأنّه كيف يمكن مميّز ثلثمائة جمعاً مع أنّ مقتضى قواعدهم أن يكون مفرداً.

والجواب: أنهّم جوّزوا وضع الجمع موضع الواحد فى التّميز ومنه قوله تعالى «بالاْخَسرِيَن اعمْالاً» (كهف، ۱۰۳).

فان قيل: ما وجه العدول عن الأخصر أعنى تسعاً وثلثمائة الى غيره وهو ثلثمائة وازدادوا تسعاً؟

قلنا: النّكتة امّا حفظ القوافى أوكون مدّة لبثهم بالسنين الشّمسية ثلثمائة و انّما ازدادوا تسعاً لأخذهم السّنين قمريّة. ويدل على ذلك ماروى أنّ يهودياً سئل عليّاً عليه السّلام عن مدّة لبثهم فأخبر بما فى القران فقال أنا نجد فى كتابنا ثلثمائة فقال (ع): ذاك بسنى الشمسّ وهذا بسنى القمر.

مغالطة منطقيّةٌ

الانسان مباينٌ للفرس والفرس حيوان ينتج، الانسان مباين للحيوان. **وجوابها:** أنّ معنى قولنا الفَرَس حيوان أنّ الفَرَس ممّا يصدق عليه الحيوان أو يتحّدمعه و حينئذٍ تكون النّتيجة أنّ الانسان مباين لمصداق خاص للحيوان أو شيء خاص يتّحدمعه.

معمّا (به اسم عادل):

رفيعا جان بابا دل بدست آر

لفظ «فى» در «رفيعا» حرف جرّ اخذ شده ومراد آن است كه لفظ «ر» در «عا» يعنى در ما بين «عا» كه واقع شود و «عرا» شود آن ـ يعنى عرا ـ در «جان بابا» يعنى در دو طرف «با» واقع شود كه عرا باعر شود و نظر به معنى آن «عا» حاصل شود زيرا كه عرا كه بيع كند را را يعنى را از آن در رود «عا» مى شود پس لفظ دل كه به دست آورده شود و به «عا» ضم شود **عادل** مى شود.

معمّا (به اسم محمّد)

در كشيدن بشكند دندانه را

يعنى در لفظ كشيدن كه مراد از آن مدّ است بشكند «دن» كه مراد از آن خم است دانه را كه نقطه باشد يعنى در ما بين مد لفظ «خم» بى نقطه واقع شود و چون «حم» در ما بين «مد» واقع شود **محمّد** مى شود.

معمّا (به اسم على)

عربی: عاجزُ اعمی ترقّی وانقلب

یعنی «عاجز» که اعمی باشد ـ یعنی «عین» او برود و «اجز» شود و «اجز» ترقّی کند یعنی هر یك از حروف آن ازمرتبهٔ آحاد بعشرات رود و منقلب شود؛ یعنی حروف ثلثه مترقّیه بر خلاف ترتیب اخذ شود **علی** می شود.

معمّا (به اسم حبیب)

ترا تبخاله بر لبهای خندان حبابی شد به طرْفِ آب حیوان

یعنی «ح» با «بی» که «حبی» باشد و در طرف آب واقع شد یعنی در جای آب واقع شد یعنی لفظ «ب» نیز به او ضمّ شد و «حبی» که «ب» به او متصّل شود **حبیب** می شود.

حدیث:

فی *الکافی* عن ابی جعفر علیه السّلام انه (ع) قال: «لم تتوا خوا علی هذا الامر و انّما تعارفتم علیه». لعل المراد أنکم معاشر الشّیعة لم تتوا خوا علی التشّیع اذلو کنتم متواخین علی التشیّع یجری بینکم جمیعاً المواخاة و اداٰء الحقوق ویعمّ ذلك کلّ من کان علی التّشیع و لیس کذلك بل انّما أنتم متعارفون علی التّشیع یتعارف بعضکم بعضاً علیه من دون مواخاة. و علی هذا یجوُز أن یکون الحدیث وارداً مورد الانکار وأن یکون واقعاً موقع الاخبار ویحتمل أن یکون المراد أنّ مجرد القول بالتّشیع یُوجب التّواخی بینکم و انّما یوجب التّعارف بینکم، و امّا التّواخی فانّما یوجبه أمورٌ آخر غیر ذلك لایجب بدونها. و عنوان الباب لهذا الحدیث فی *الکتاب* هکذا «باب فی أنّ التّواخی لم یقع فی الدّین وانّما وقع علی التّعارف» و فی بعض النّسخ «و انّما هو التّعارف». و معناه کما یتبادر من اللّفظ أنّ سبب التوّاخی بین المسلمین لیس هو الدّین و لاهو مبنیّ علیه بل انّما سببه التّعارف بینهم وابتناؤه علی ذلك. وهذا معنی آخر غیر المعنیین المذکورین لایکاد یستفاد من الحدیث الاّ أن یتکلّف فی النّسختین بارجاعهما الی المعنی الأوّل.

مسئلةٌ نحویّة:

قدکثر فی کتب الفقهاء العطف بعد سواء بأوکقولهم سواء تغیّر بالنّجاسة أولا. ویرد علیه اشکال وهو أنّ أویقتضی أحد الشّیئین أو الأشیآء و التسّویة یقتضی نفس الشیئین أو الأشیاء و لذلك منع جماعة من محقّقی العربّیة من المتقدّمین ایراد أو بعد لفظ سواء و قالوا الصّواب بعده العطف بأم

المتّصلة الّتی مابعدها و ما قبلها لایستغنی بأحدهما عن الاخر کقوله تعالی: «سَوٰآءٌ عَلَيْهِم اسْتَغْفَرَتَ لَهُمْ اَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُم؛ وَ سَوٰاءٌ عَلَيْنٰا اَجزِعْنٰا اَمْ صَبرنٰا؛ وَ سَوٰاءٌ عَلَيْهِمءَ اَنْذَرْتَهُم اَمْ لَم تُنْذِرْهُمْ، وَسَوٰآءٌ عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُموهُم اَمْ اَنْتُم صٰامِتُو ن». و قال أبو علی الفارسی لایجوز أو بعد سواء فلایقال سواء علی قمت أو قعدت لأنه یکون المعنی سواء علی أحدهما وهذا لایجوز لأنّ التّسویة یقتضی الشّیئین فصاعداً. وقال ابن هشام فی *المعنی* قد أولع الفقهآء وغیرهم بأن یقولوا سواء کان کذا و کذا وهو نظیر قولهم أقلّ الأمرین من کذا و کذا. و الصّواب العطف فی الاّول بأم وفی الثّانی بالوا و. ثم نقل عن *الصحاح* سواء قمت أوقعدت. قال وهو سهو و نقل عن الهذلی أنّ ابن مُحَیْصِن قرءَ من طریق الزّعفرانی أولم تنذرهم و حکم علیه بأنّه من الشّذوذ بمکان و قد وافق صاحب الصحاح بعض أهل العرّبیة. وظاهر الشّیخ الرّضی اختیار ذلک حیث قال بعد نقل کلام الفارسی و حجّته أنّ أویقتضی أحد الشّیئین ویرد علیه أنّ أم ایضاً یقتضی أحد الشیئین أو الأشیاء فیکون معنی سواء علی أقمت أم قعدت، سواء علیّ أیهّما فعلت أی الذّی فعلت من الأمرین، وهذا أیضاً ظاهر الفساد. قال وانّما لزمه ذلک فی أووأم لانّه جهل سواء خبراً مقدماً وما بعده مبتدءاً. والوجه أنّ سوٰاء خبر مبتداء مخذوف أی الأمران سواء. ثّم بین الأمرین بقوله قمت أوقعدت و الجملة سادة مسدّ جواب الشّرط الذّی لاشکّ فی تضمن الفعل بعد سواء وما أبالی معناه الاترى الی افادة الماضی فی مثله معنی المستقبل و ماذاك الاّ لتضّمن معنی الشّرط. انتهی کلام الرضی. و فرقّ السیرافی فی شرح *کتاب* سیبویه بین مالو دخلت همزة التّسویة بعد سواء و لم تدخل فجوزا و علی الثّانی دون الاّول فقال سواء اذ أدخلت بعدها ألف الاستفهام لزمت أم بعدها کقولك سواء علی أقمت أم قعدت و ان کان بعد سواء فعلان بغیر استفهام جاز عطف أحدهما علی الآخر بأو لقولك سواء علیّ قمت أو قعدت، انتهی. فقد تلخّص فی المسئلة ثلثة أقوال المنع مطلقاً و الجواز مطلقاً و التّفصیل. بل التّحقیق أنّ فی المسئلة أربعة أقوال أحدها جواز العطف بعد سواء بأو وأم کلیهما. و الثّانی جوازه بأم دون أو، و الثّالث قول السّیرافی و الرابع قول الرضی وهو عدم الجواز فیهما ووجوب التّأویل فی کلّ عبارة وقع فیها العطف بعد سواء بأو أو بأم بجعل سواء خبراً المتبداء مخذوف وحاصل کلامه أنّ لفظ أم کأو فی اقتضائها أحد الشّیئین أو الاشیاء فلایجوز العطف بعد سواء بشئ منهما اذ یصیر المعنی جینئذٍ سواء علیّ أیّ الأمرین وهو ظاهر الفساد اذ اللاّزم ان یقال سواء علیّ الامران وعلی هذا فاللاّزم أن یجعل لفظ سواء فی قوله تعالی: «سَوٰآءٌ عَلَيهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ اَمْ لَم تَستغفِرْ لَهُمْ» (سورة منافقون، آیة ۶). وفی مثل قولهم سواء علیّ قمت أو قعدت خبر المبتداء محذوف ویجعل ما بعده من الفعلین المعطوف أحدهما علی الآخر بأم أو بلفظة أو بیاناً للمبتداء المخذوف أعنی الأمرین. فمعنی الآیة الامران سواء، ثم بین الأمرین بأنّهما الاستغفار أو عدمه. فالتّسویة وقعت

علیهما معاً و لفظة أم انّما وقعت فی بانهما نظراً الی أنّ مایفعل انّما هو أحدهما فالمراد أنّ الامرین متساویین اللّذین یفعل أحدهما وهو هذا أوذاك و أنت خبیر بأنّ کلام الرضّی صحیحٌ لو ثبت ماذکره من کون لفظة أم کلفظة أو فی اقتضائها أحد الشّیئین أو الاشیاء حتّی یدّل علی التّردید الاّ أنّ الظاهر من کلامهم أنّها لاتفید تردیداً وانّما ایرادها لمجرد الاتصال بین الجملتین بمعنی الآیة أنّ الأستغفار و عدمه سواء و ایراد لفظة أو لمجرد الاتّصال بین الجملتین و علی هذا فاصح الاقوال هو الثانی أعنی: جواز العطف بعد سواء بأم دون أو.

شعر منسوب الی امیرالمؤمنین(ع):

مالی اریکم کلّکم سکوتاً　　و اللّه ربّی خلق البلهُوتا

مراد به «بلهوت» ماهی ای است که زمین بر پشت اوست؛ و بعضی گفته اند که اسم آن برهوت است. ومقاتل گفته که اسم آن «بهموت» است و اصح آن است که حضرت فرموده است. وبعضی گفته اند که اسم آن شو باست. ودرخبر آمده که چون حق تعالی زمین را آفرید آن را ازهم بشکافت و آن را هفت طبقه گردانید و فرشته ای را ایجاد فرمود و آن فرشته دست ها را از مشرق تا مغرب کشیدواین هفت زمین را بر دوش گرفت. وبرای قراروی حق تعالی گاوی ازفردوس فرستاد که آن را چهل هزار قوایم بود. آن فرشته قدم بر کوهان آن گاونهاد وچون قدم آن بر بالای کوهان اورسید متزلزل بود. لهذاحق تعالی یاقوتی خلق کرد که مسافت طول وعرض آن پانصد سال راه بودوآن را بر بالای کوهان آن گاونهاد وآن فرشته قدم بر آن یاقوت نهاده قرار گرفت. وبرای قرار قوایم گاو سنگی سبز بیافرید که مسافت آن به مقدار مسافت هفت آسمان بود، و برای قرار آن سنگ ماهی بیافرید و آن سنگ را بر پشت وی نهاد و باقی اعضای وی چیزی بر آن نیست و آن ماهی بر آب است و آب بر باد و باد بر قدرتِ حقْ تعالی. و به هر صورت شعر آن است که چیست مرا که شما را همه ساکت و صامت می بینم و همهٔ شما از عجایب قدرت حق تعالی غافلید و از غرایب صنع او ساکت و عاجزید وحال آنکه یکی از عجایب قدرت و غرایب صنع او ماهی ای است که مجموع زمین بلکه سایر آنچه ذکر شد بر پشت آن است.

فی طهارة الخمر (مغالطةٌ استدل بها العّلامة):

من المغالطات المشهورة ما استدل به العّلامة فی *المخ* علی طهارة الخمر تشحیذاً اللاذهان و اختباراً للطّباع وهو انّ المُسکر لایجب ازالته عن الثوب و البدن بالاجماع لو قوع الخلاف فیه و کلّ نجس یجب ازالته عن الّثوب و البدن بالاجماع اذلا خلافَ فی وجوب ازالة النّجاسة عنها فی

الصّلوة ينتج انّ المسكر ليس بنجس.

و اجاب عنه بانّ الاجماع المذكور في المقدّمتين اخذ فيهما لا بمعنى واحد لانه جعل فى الكبرى كيفيةً للرّبط يدل على وثاقته خارجاً عن طرفى القضيّة وفى الصغرى جعل جزءً للمحمول اذا المراد ان المُسكر لايجب ازالته عن الثوب والبدن وجوباً اجماعياً وحينئذٍ لا يتّحد الواسط فلا انتاج. و اورد عليه بانّ الاجماع الذّى ذكر انّه فى الكبرى جهة الحمل و كيفيّة الرّبط و يدّل على وثاقته لاريب فى انّه بمنزلة الضّرورة التّى وقعت جهة للقضيّة اذ محصل معناه القطع، فكانّه قيل كلّ نجس يجب ازالته عن الثوب و البدن قطعاً وقد تقرر انّ الضّرورة التّى كانت جهة للقضية الصّادقة اذا جعلت جزء للمحمول يكون القضيّة صادقة ايضاً ويكون الجهة ايضاً هى الضّرورة وحينئذٍ يجوز لنا أن نجعل الاجماع بمعنى القطع الذّى هو جهة الحمل فى قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثّوب و البدن قطعاً جزءً للمحمول حتّى يصير القضية هكذا نجس قطعى أو ضرورىّ وجب ازالته عن الثوب والبدن بالضّرورة وبعبارة أخرى كلّ نجس يجب ازالته عن الثّوب والبدن وجوباً قطعياً أوضرورياً بالضّرورة وهى مع الصّغرى التّى جعل الاجماع فيها أيضاً جزءً للمحمول أى قولنا كّل مسكر ليس بقطعى أوضرورى وجوب التّه عن الثوب والبدن بالضّرورة أوكّل مسكر لايجب ازالته عن الثّوب والبدن وجوباً قطعياً أوضرورياً بالضّرورة، ينتج أنّ المسكر ليس بنجس ضرورة لانّ شرايط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدّمتين أيضاً و على هذا يصح جواب العلاّمة. فالصّحيح فى الجواب أن يقال أنّ الضّرورة التّى تقرر أنّها اذا كانت جهة لقضيّة صادقة و جعلت جزءً للمحمول كان القضّية ايضاً صادقة مع كون جهتها الضّرورة انما هى الضّرورة التّى من المواد الثلاث المقابلة للامكان والامتناع لا القطع المراد هيهنا الذّى هو لازم للاجماع لأنّه بمعنى الجزم لا الضّرورة بمعنى المذكور، ولا نسلم أنّ القطع بمعنى الجزم لا الضّرورة بالمعنى المذكور ولا نسلّم انّ القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة للقضيّة الصّادقة يكون القضّية عند جعله جزءً للمحمول أيضاً صادقة مطلقا بل يصدق على جهة ولا يصدق على الأخرى و تفصيل الكلام أنّ العلم و أنواعه من الجزم والظّن و متعلّقاته من الضّرورة والاكتساب اذا كان جهة لقضّية مثل أن نقول الاربعة زوج بالضرّورة أى بالبداهة لا الضّرورة المقابلة للامكان فاذا جعل الضرورة جزءً للمحمول و قيل كل أربعة ضرورى الزّوجية أى بديهيّتها و بعبارة أخرى كل أربعة زوج زوجية ضرورية أى بديهيّة فحينئذٍ ان اريد أنّ كلّ أربعة يحكم العقل عليها بالزّوجيّة ضرُورة أى المتصوّر بعنوان مفهوم الأربعة الكلّى اذا ادرك هذه القضّية الكلية أى كلّ أربعة زوج يحكم حكما بديهيّاً بها بحيث يسرى الى جميع أفراد الأربعة فصدقها مسلّم وان اريد أنّ كلّ أربعة بأىّ وجه تصوّرت يحكم العقل عليها بالزّوجية بديهة فممنوع و السنّد ظاهر اذا لدّراهم الأربعة الّتى فى كيس زيد مثلا اذا لم نعلمها أنها

أربعة وتصوّرناها بعنوان أنّها في كيس زيد ولم يحكم عليها بالبديهة انّها زوج نعم يحكم عليها فى ضمن الحكم على كلّ أربعة بأنّها زوج بالزوجية ضرورة لأنّ الحكم الضّروري الذّى فى هذه القضّية امّا على الافراد جميعاً فمن جُملتها هذا الفرد وامّا على المفهوم بحيث يسري الى جميع الافراد على اختلاف الرأيين وعلى أى حال له تعلّق بجميع الأفراد ومرادنا من الحكم هيهنا ليس الاّ ذلك، والسّر فيه أنّ ملاحظة الشّيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها أثر فى تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلا اذا سمعنا أنّ ابن زيد عالم وجزمنا به لكن لم نشاهده ولم نعرفه فقد يتفق أن نشاهده ولم نعرف أنّه ابن زيد وحينئذٍ يجوز أن لانعلم أنّ هذا الشّخص عالم بل نشكّ أنه عالم أو نظنّ أنّه ليس بعالم لحصول بعض الامارات مثل إن لا يكون لباسه لباس العلمآء فحينئذٍ اذا تصوّرنا افراد الأربعة بعنوان مفهوم الأربعة يجوز أن يحكم عليه ضرُورة بالزّوجية بنآء على اللّزوم الذّى يجد العقل بين مفهوم الأربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا تصورّنا بعض افرادها الواقعيّة بعنوان آخر مثل أنّه فى كيس زيد كما ذكرنا فحينئذٍ لايجب أن يحكم عليها بالزّوجية ضرورة اذلالزوم بين مفهوم الكائن في كيس زيد ومفهوم الزّوجية والمحصّل أنّا اذا قلنا الأربعة زوج بالضّرورة فان أريد بالضّرورة الضّرورة التى هى مقابل الامكان والامتناع فحينئذٍ امّا ان يجعل تلك الضّرورة جهة للقضيّة أو يجعل جزءً للمحمول حتّي يرجع القضية الى قولنا كلّ أربعة ضروري الزّوجية وعلى التقديرين يكون القضّية صادقة اذ كلّ أربعة فى الواقع سواء تصوّرت بخصوصها بأن يتصوّر فرد خاصّ من الأربعة أويتصوّر فى ضمن هذه القضية الكليّة أعنى قولنا كلّ اربعة زوج فانّ حمل الزّوجية فى هذه القضيّة على مفهوم الأربعة الكلى فما فى تحت هذه المفهوم الكلى يكون متصوّراً بعنوان الأربعية إى كونه أربعة أولم يتصوّر بعنوان أنّها أربعة وان كانت فى الواقع أربعة بل تصوّرت بعنوان آخر ككونها فى كيس زيد كما تقدّم بأن يثبت لها الزّوجية بالضّرورة المقابلة للأمكان والامتناع سواء جعلت هذه الضّرورة جهة للحمل أوجزء للمحمول فانّ كلّ أربعة واقعية سواءٌ تصوّرت بعنوان الأربعيّة خصوصاً أو عموماً أو بعنوان آخر أو لم يتصوّر أصلا يكون الزوجية لها ثابتة بالضّرورة المذكورة على أن يكون جهة للحمل ويكون ضروريّة الزّوجية أيضاً على أن يكون جزء للمحمول وأمّا لواريد بالضّرورة معنى القطع أو الجزم أو البداهة أو غيرها مما يرجع الى معنى العلم فحينئذٍ ان جعلت جهة للحمل كانت القضّية صادقة سواء كانت الأربعة متصورة بوصف الأربعيّة خصوصاً أو عموماً فى ضمن القضّية الكّلية أعنى قولنا الأربعة زوج أومتصورة بعنوان آخر فانّ كل أربعة واقعيّة يكون حمل الزّوجية عليها على البداهة دون الظّن والشّك وأمثالهما الاّ أنّ الأربعة ان كانت قطعيّة أى متصورة بوصف الأربعية خصوصاً أو عموماً يكون الزّوجية المحمولة عليها بالبهديهة والقطع ايضا قطعيّة وان كانت ظنيّه أو مشكوكة فيها بأن لم يتصّور بعنوان الأربعيّة بل بعنوان آخر بأن

يتصوّر الدّراهم التّي فى كيس زيد مردّدة بين كونها أربعة أو أكثر أو اقلّ امّا مع ترجيح كونها أربعة أو بدونه يكون الزّوجيّة المحمولة عليها على القطع والبداهة مظنونة أومشكوكة فيها ايضا وان جعلت جزء للمحمول حتّى يرجع القضيّة الى قولنا الأربعة قطعيّة الزّوجية أو الأربعة زوج بالزّوجية القطعيّة فلا يكون صادقة على الا طلاق و لا كاذبة كذلك بل ان كانت الْاربعة متصوّرة بعنوان الأربعيّة خصوصاً أو فى ضمن القضية الكليّة حتى يكون الاربعة قطعيّة و حينئذٍ يكون الزّوجية المحمول عليها أيضا قطعيّة فيكون القضية صادقة اذ الأربعة القطعية أى المتصوّرة للعقل بوصف الأربعيّة خصوصاً أوعموماً يحكم عليها العقل بالزّوجيّة القطعية وامّا أن لم يتصور بعنوان الأربعية بل تصورت بعنوان آخر كما تقدّم فى كونها فى كيس زيد فأن القضيّة حينئذٍ لاتكون صادقة لأنّ الاربعة وان كانت أربعة واقعيّة ولكن لم يتصوّر للعقل بعنوان الأربعيّة على القطع والبداهة فكيف يحكم عليها بالزّوجية القطعية بل الزّوجية المحمولة عليها عند العقل يكون على وزان الأربعة فان كانت الأربعة فى كونها أربعة مظنونة عند العقل يكون الزّوجيّة المحمولة عليه ايضاً مظنونة وان كانت مشكوكة فيها يكون الزّوجية المحمولة عليها أيضاً مشكوكة. واذا تقرر ذلك نقول اذا صدق قولنا كلّ نجس يجب ازالته عن الثّوب والبدن بالاجماع وكان قولنا بالاجماع جهة للقضيّة فظاهر أن ليس المراد به الضّرورة المقابلة للامكان والامتناع فالمراد به امّا معناه الحقيقى أى حكم كلّ الآمة بان كلّ نجس يجب ازالته أو لازمه أعنى القطع حتّى يكون المراد أنّ كلّ نجس يجب ازالته قطعاً. وعلى التّقديرين يكون راجعا الى العلم، ولكونه جهة للقضيّة يكون القضيّة صادقة اذا المراد أنّ كل نجس بأىّ عنوان تصوّر يجب التّه قطعاً بهذا العنوان فانّ تصوّر نجاسته بالقطع يحكم العقل بقطعيّة وجوب ازالته قطعاً وان تصوّرت بعنوان الظّن يحكم بظنّية وجوب ازالته قطعاً وان تصوّرت بعنوان الشّك يحكم بمشكوكيّة وجوب ازالته قطعاً. والحاصل أن قيد بالاجماع سواء أريد به معناه الحقيقى أولازمه الذى هو القطع اذاجعل جهة للقضيّة يكون القضيّة صادقة سواء تصوّرت النجّاسة بعنوان كونها نجساً على القطع أو الظّن أو الشّك وامّا اذا جعل جزء للمحمول فحينئذٍ ان أريد بالنّجس مطلقاً حتّى يشمل مالا يقطع بنجاسته بأن يتصوّر الخمر مثلا من حيث أنّه مآء للعنب لامن حيث أنّه نجس أى لم يقطع بنجاسته بل كانت نجاسته ظنّية أومشكوكة فيها حتّى يرجع القضيّة الى قولنا كلّ نجس واقعى و ان كان نجاسته عند العقل ظنّية أو مشكوكة فيها قطعى وجوب ازالته فصدقها ممنوع اذالشىء الّذى لايقطع العقل بنجاسته كيف يحكم على وجوب ازالته وجو باً قطعياً و هو ظاهر كما تقدّم تفصيله، وان أريد به النّجس القطعى أى المتصّور بنجاسته على القطع حتّى يكون المراد من القضيّة انّ كلّ نجس قطعى حكم عليه الأمة أو حصل القطع فى ضمن قضيّة كلّ نجس يجب ازالته بوجوب ازالته فصدق هذه القضيّة أعنى الكبرى مسلّم لكن نقول أىّ شئ أريد

من الصّغرى حينئذٍ أعنى قولنا المسكر لايجب ازالته بالاجماع فان أريد بها أنّ المسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته فصدقها مسلّم، لكن حينئذٍ لاينتج لعدم اتحادالوسط اذ حاصل القياس حينئذٍ أنّ كلّ مسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته و كل نجس حصل الاجماع أو القطع فى ضمن قضيّة كلّ نجس يجب ازالته على وجوب ازالته وظاهر أنّ شمول الاجماع لحكم جزئى خاص من حيث العموم بأن ينعقد الاجماع على قضيّة كلّية يندرج تحت هذا الجزئى من الحكم مغاير لحصول الاجماع على حكم جزئى بخصوصه و حينئذٍ لايتحدالوسط ولاينتج القياس، اذ عدم حصول الاجماع على وجوب ازالة كلّ مسكر بخصوصه لايستلزم عدم حصول الاجماع عليه فى ضمن قضيّة كلّ نجس يجب ازالته فلعلّ المسكر لنجاسته انعقد الاجماع على وجوب ازالته فى ضمن قضيّة كلّ نجس يجب ازالته فحينئذٍ لايلزم من المقدّمتين عدم كون المسكر نجساً وان أريد بالصّغرى أنّ المسكر لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته مطلقاً سواء كان بخصوصه أوفى ضمن قضيّة كلّ نجس حكم عليه الأمّة أوحصل القطع بأنّه يجب ازالته فصدقها ممنوع اذلعلّه لنجاسته حكم عليه فى ضمن القضيّة المذكورة بوجوب الازالة. فان قيل اذا انعقد الاجماع على أنّ كلّ نجس يجب ازالته لزم أن يكون وجوب ازالة كل نجس ضرورياً بالضّرورة المقابلة للامكان والامتناع أيضاً وعند هذا تعود الشّبهة قلنا حينئذٍ وان صدق أنّ كلّ نجس ضرورى وجوب ازالته لكن لا نسلم أنّه يصدق أنّ المسكر ليس بضرورىّ وجوب ازالته اذا لعلّه كان نجساً فى الواقع وكان وجوب ازالته ضرورياً وهو ظاهر. ومثل هذه الشّبهة يمكن أن يوُرد فى موارد كثيرة مثلا نقول العالم ليس بحادث بديهة أى ليس ببديهى الحدوث وكلّ متغيّر حادث بالبديهة ينتج أنّ العالم ليس بمتغير. والجواب كما عرفت مفصّلا. وقد أجيب عن أصل الشّبهة بوجه آخر وهو أنّا لانسلّم أنّ كلّ نجس يجب ازالته عن الثّوب والبدن بالاجماع مطلقاً بل انما يجب مع العلم بأنّه نجس اذا النّجس مالم يعلم أنّه نجس لايجب ازالته فانّا اذا لم نعلم بنجاسة الثّوب أوالبدن لايجبُ علينا ازالته اصلا وكذا اذا اصاب ثوبنا شئ ولم نعلم أنّه أىّ شئ هو وكان فى الواقع من النّجاسات فلا يجب ازالته وحينئذٍ نقول المسكر ايضاً اذا علم نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع. وأورد عليه بأنّه لا شكّ أنّ الاجماع وقع على أنّ كلّ نجس يجب ازالته مطلقاً ولم يقع على أنّ المسكر يجب ازالته وعدم وجوب ازالة النّجس مالم يعلم انّه نجس لاينافى اطلاق الحكم الاوّل لأنّ هذا انّمايرجع الى وجوب العلم والاول يراد به الوجوب الواقعى كما فى جميع الأحكام التّى يذكرها الفقهاء على طريقة المخطئة، مثلا يقول الفقيه السوّرة واجبة فى الصّلوة أى حكم اللّه الواقعى هو ذلك ولايقيد بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بأنّ البول يجب ازالته ولا تقييد فيه مطلقاً والحاصل أنّ هذا الجواب انما نشا من اشتباه الوجوب الواقعى الكائن فى علم الله وحكمه الذّى هو مراد الفقهآء المخطئة فيما

يحكمون فيه بالوجوب الذّى يرجع الى وجوب العمل. وكم ما بينهما من البون. ولا يخفى ما فى هذا الجواب و الايراد بعد الاحاطة بماقررناه فانّه يرد على الجواب أنّا نلتزم أن المجمع عليه انّما هو وجوب ازالة كل نجس معلوم النجّاسة لا مانعلم نجاسته و لكن نقول مع هذا التقييد و كون ذلك ملحوظا للفقهاء يكون الاشكال وارداً اذ حاصل المقدمتين حينئذٍ أن كلّ مسكر معلوم الاسكار لايجب ازالته بالاجماع وكل نجس معلوم النّجاسة يجب ازالته بالاجماع ينتج أنّ المسكر المعلوم اسكاره ليس بنجس معلوم نجاسته و ما ذكر من أنّ المسكر ايضاً اذا علم نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع لا أدرى أىّ مناسبة له فى هذا المقام و امّا الايراد المذكور ففيه أنّه لاريب فى انّ الحكم الذّى ثبت لموضوع يتوقّف على ثبوت هذا الموضوع و اتّصافه بعنوان الموضوعية وذلك فرع أن يتصوّر الحاكم هذا الموضوع بوصف الموضوعيّة خصوصاً أو فى ضمن قضيّة كليّة ثّم يحكم عليه بالحكم و اذا لم يكن متصوّراً له بهذا العنوان أى عنوان الموضوعية أصلا بل كان متصوّراً له بعنوان آخر فكيف يمكن أن يحكم عليه بالحكم الخاص بالموضوع الخاص الذّى لم يتصوّره أصلا. فاذا قال الفقيه السّورة واجبة فى الصّلوة أو البول يجب ازالته عن الثوب و البدن عندها انّما يكون حكمه بوجوب قراءة ما تصوّره بالخصوص أو العموم ووجوب ازالة ما تصّوره بولا كذلك فا لحكم انما هو على ما علمه سورة أو بولا بأحد الوجهين اذ ما لا يتصوّر سورة خصوصاً أو عموماً ولا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان كونه سورة بالوجوب و كذا الحال فى البول فانّه لو كان بولا فى الواقع و اعتقده ففيه ما لا معنى للحكم عليه بوجوب الازالة بل ولا معنى لاطلاق اسم البول عليه ووجوب ازالة مثل هذا البول الذّى لايعلم كونه بولا فى الواقع و اندراجه فى حكم الفقيه انّما هو لتصّورة ايّاه بولا على العموم فحكمه لا يتعلّق الا بما علمه و اعتقده بولا فلو فرض بول يعتقد كونه ماء و يعتقد عدم اندراجه في حكمه الكلى بوجوب ازالة كلّ بول لم يتعلق به ما حكم به من وجوب الازالة وقد ظهر ممّا ذكر انّ دفع أمثال هذه المغالطة وجوابها يتوقّف على التّفصيل الذى ذكرناه.

مغالطةٌ (فى بيان اجتماع النّقيضين):

و من المغالطات ماذكروه فى بيان وقوع اجتماع النّقيضين و يمكن أن يقرّر ذلك بوجوه:

الاوّل: قياس مؤلف من قضيّتين شرطيتّين لزوميّتين على هيئة الشكل الثّالث هكذا كلّما تحقّق نقيضان تحقق احدهما و كلّما تحقّق نقيضان تحقّق الآخر ينتج بعض ما تحقّق أحدالنّقيضين تحقّق الآخر وهو اجتماع النّقيضين. وجوابه منع انتاج هذاالضّرب من الشّكل الثّالث كما تقرّر فى موضعه الوجه.

الثّاني: أن هذاالكاتب الأسود قداجتمع فيه النّقيضان اذالكتابة فرد من اللّا اسود لصدقه عليها

و اتصاف الشّئ بالخاص يستلزم اتصافه بالعام فيلزم اتّصاف الشیء بالاسود واللّااسود فيلزم اجتماع النّقيضين فيه. و حله أنّ فی زيدالكاتب الاسود جهتين اتصف باعتبار كلّ واحد منهما بأحدالنّقيضين ولامحذور فيه اذحاصله أنّ فی زيد تحقّق شيئـان اتصف كلّ واحـد منهما بأحدالنّقيضين ولا فساد فيه.

الوجه الثّالث: انّا اذا قلنا كلّما كانت الثلاثة زوجاً كانت عدداً و كلّما كانت عددا كانت فردا ينتج كلّما كانت الثّلثة زوجاً كانت فرداً. والجواب منع كبراه اذعلی تقدير فرض زوجيّة الثّلثة فی الصّغری كان حاصل الكبری هكذا كلّما كانت الثّلثة عددا زوجاً كان فرداً و ورودالمنع عليه ظاهر.

مسئلةٌ نحويّةٌ (المؤكّدة فی تعيين العامل فی الحال):

قدوقع الاشكال بين النّحاة فی تعيين العامل فی الحال المؤكدة بعدالجملة الاسميّة مثل زيدأبوك عطوفاً. و تسميتها بالمؤكّدة لتأكيدها ما يفهم من مضمون الجملة فان الأبوة ملزومة للعطوفة فانّ كلّ أب يكون رؤفاً عطوفا بولده فذهب سيبويه الی أن العامل مقدرٌ بعدالجملة تقديره زيدٌ أبوك أحقه عطوفا يقال حقّقت الامر ای تحقّقه و عرفته أی تحققته و أثبته عطوفا ويرد عليه أنّه لامعنی لقولك تيقّنت الأب و عرفته فی حال كونه عطوفا و ان أريد أنّ المعنی أعلمه عطوفا فهو مفعول ثان لاحال فالتحقيق كما ذهب اليه ابن مالك و تبعه نجم الأئمّة أنّ العامل فيه معنی الجمله فانّ الجملة و ان كان جزءاها جامدين جموداً محضاً الّا أنّه يحصل من اسناد أحد جزئيها الی الآخر معنی من معانی الفعل. ألاتری أنّ معنی أنا زيدأنا كائن زيداً ولذلك لايتقدّم المؤكدة علی جزئی الجمُلة علی جزئی الجملة ولاعلی أحدهما لضعفها فی العمل نظراً الی اخفاء معنی الفعل فيها و من الاحوال الّتی جائت غير مشتقة قياساً الحال الموطئة وهی اسم جامد موصوف بصفة هی الحال فی الحقيقة مكان الاسم الجامد وطأالطّريق لما هو حال فی الحقيقة لمجيئه قبلها موضوفا بها و ذلك نحو قوله تعالی: «اِنّا اَنْزَلْناهُ قُراناً عَرَبيّا» (يوسف، ۲)، فان قرآناً هو الحال الموطئة وهو اسم جامد موصوف بصفة هی الحال فی الحقيقة أعنی عربيّاً و انّما أتی به حالا لانه وطأالطّريق لمجئ الحال فی الحقيقة.

تفسير عبارة «اصلاح ذات البين»

قداختلفوا فی تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات. فبعضهم قال انّ لفظة ذات هنا مقحمة زائدة والغرض من العبارة «اصلاح البين» أی الافتراق و اصلاح الافتراق ليس الّا تبديله

بالوصل والالتيام. وقيل أنّ المراد بالبين الوصل وبالّذات النّفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل. فقوله «أصلحوا ذات بينكم» أى أصلحوا نفس وصلكم فانّ فساد الوصل انّما يكون بتبديله بالفصل فاصلاحه انّما هو بردّه ويمكن ان يكون المراد بالبين الافتراق وبالّذات الحقيقة والنّفس حتى يكون المراد من «اصلاح ذات البين» اصلاح حقيقة الافتراق ونفسه وهو انّما يكون بتبديله بالألفة والالتيام. وقيل ذات البين كناية عن الحالة الّتى بين الرّجلين أوالقبيلتين أو الرّجل وأهله. فالّذات كناية عن الحالة والبين عبارة عن بينهما أى بين الاثنين من المذكورين. فالألف واللّام فيه بدل عن الاضافة وعلى هذا فالمراد من العبارة اصلاح الحالة بين الرّجلين أو رجل وزوجته أوقبيلتين وقوله «اصلحوا ذات بينكم» امر باصلاح الحال الّتى بينهما أعنى صفة الفساد. والأظهر أنّ البين عبارة عن الافتراق ولفظة «ذات» كناية عن الحالة الموجبة له فاضافة «الّذات» الى «البين» انّما هو لايجابها وسببيّتها فالمراد من العبارة اصلاح الحال المُوجبة للفصل والافتراق ومعنى «أصلحوا ذات بينكم» أصلحوا الحال الموجبة لافتراقكم.

مسلةٌ بيانيّةٌ:

التّشبيه الملفوف هو أن يؤتى على طريق العطف أوغيره بالمشبّهات أوّلا ثم باللاّتى شبّه بها بأن يشبه كلّ مفرد من المشبّهات بمفرد آخر من المشبّه بها على التّرتيب، كقول امرؤالقيس:

كأنّ قلوب الطّير رطباً ويابساً لدى وكرها العنّاب والحَشَف البالى

قد وصف فيه العقاب بكثرة الاصطياد للطّيور فذكر أن من كثرة اصطيادها لها اجتمعت لدى وكرها قلوب كثيرة منها بعضها رطب وبعضها يابس، وشبّه رطبها بالعنّاب ويابسها بالحشف البالى أى اردء التّمر. فذكر أولا المشبّهين ثمّ المشبّه بهما على طريق العطف فالتّشبيه الملفوف انّما هو تشبيه عدّة مفردات بعدة مفردات آخر مع تقديم ذكر المشبّهات والحق أنّه ليس فيه تشبيه مركب بمركب كما ظنّ أى تشبيه حاصل من تشبيه عدة أمور بأخرى مثلها بأن يشبّه الهيئة الحاصلة من الأولى بالهيئة الحاصلة من الثّانية كقولهم:

وكان اجرام النّجوم لامعا دررٌ نثرن على بساط أزرق

اذليس لاجتماع المفردات فى التشبيه الملفوف كما عرفت هيئة مخصوصة يعتدبها ويقصد تشبيهها ولذا قال الشّيخ فى *اسرارالبلاغة*: انّ التشبيه الملفوف انّما يستحقّ الفضيلة من حيث اختصار اللّفظ وحسن التّرتيب بذكر المشبّهات ثمّ المشبّه بها لالانّ للجمع فائدة فى عين التّشبيه.

سؤال (فيه لغات غامضة):

سوال: شلمخ طاح و غادر نشباً
الجواب: النّشب لشبله قمطا. تقسیر السؤال: رجل مات و ترك مالا. و تفسیر الجواب: المال لولده جمیعاً.

معمّا (به اسم جمال)

ما در میان مجلس رندان نشسته ایم   از صاف و درد مجلسیان دست شسته ایم

«ما» که درمیان مجلس درآید «مجمالس» می شود و چون «صاف» آن ــ که میم باشد ــ به جهت آنکه در بالاست و «دُرد» آن ــ که سین باشد ــ به جهت آنکه در پایین است برود **جمال** می شود.

معمّا (به اسم مَلك)

اسم یارم نود و اوّل حرفش نود است   طرفینش نود و اوسط او ثلث نود

نود بودنِ اسم ملك ظاهر است؛ و همچنین نود بودنِ حرفِ اوّل آن که میم ملفوظی باشد نیز ظاهر؛ و نود بودن طرفین آن که میم و کاف باشد به جهت آن است که میم و کاف شصت است ولفظ نود نیز شصت است زیرا که «نون» پنجاه، و «واو» شش، و «دال» چهار است. و آخر آن که «کاف» باشد بیست است وبیست ثلث لفظِ «نود» که شصت است. واگر بجای «آخر»، «اوسط» باشد، مراد «لام» است که سی است، وسی ثلثِ نودِ عددی است.

شعر فارسی (للانوری):

گمان بری که ظریفی ولی نمی دانی   که پیش مردمك دیده می شناسندت

یعنی خودرا فصیح وظریف می دانی امّا نمی دانی که مردم تو را مثل مردم چشم می دانند که از مردمی به محض نامی اکتفا کرده ای؛ ودرپهلوی مردمك می نشانند که هرگز نوبت تکلّم به تو ندهند وظرافت را نسبت به نوع تو ندهند.

مسئلة عروضیّة:

اگر پرسند که شعر برچند قسم است، گوییم: مجموع شعر بر شش قسم است: قصیده، قطعه، غزل، ترجیع، مثنوی و رباعی.

قصیده در لغت فعیل است به معنی مفعول، یعنی مقصود؛ چه او مقصود شاعر است از ایراد معانی مختلف، و تاء در اخر او از برای وحدت است؛ چه او مقصود شاعر است از ایراد معانی

مختلف، و تاء در اخر او از برای وحدت است؛ و در اصطلاح عبارت است از جمله ای از شعر که داشته باشد و از بیست و یك بیت کمتر نباشد.

و قطعه در لغت [به معنی] پاره است و در اصطلاح پاره ای است از شعر مشتمل بر التماسات و اقوال متفرق که مَطْلَع نداشته باشد و اگر داشته باشد از نوزده بیت بیشتر نباشد.

و غزل را از مغازله گرفته اند و مغازله عشق بازی باشد با زنان؛ و در اصطلاح جمله ای است از شعر که مطلع داشته باشد و باید که از یازده بیت بیشتر و از هفت بیت کمتر نباشد.

ترجیع در لغت [به معنی] گردانیدن آواز است و در اصطلاح آن است که شاعر پنج بیت یا هفت بیت یا نُه بیت یا یازده بیت بر وزن و قافیه و ردیفی که خواهد بگوید و بعد از آن بیتی نه به آن قافیه و ردیف بیاورد و همچنین. و آن ابیات را «خانه» و آن بیتِ یگانه را «بند» خوانند؛ و آن بیتِ یگانه گاه باشد که یك بیت باشد بعینه، و گاه باشد که مختلف باشد؛ امّا در قافیه و ردیف متّفق باشند، و گاه باشد که در قافیه یا ردیف یا هر دو مختلف باشند. و این قسم از شعر را به سبب آن ترجیع خوانند که در هر خانه نوعی گوید.

و مثنوی آن است که هر مصراعِ آن را قافیه باشد؛ و وجه تسمیه آن است که در هر شعری قافیه مثنّی شده [است].

و رباعی در لغت و اصطلاح مشهور است و آنچه مذکور شد ــ در تقسیم شش قسم مذکور ــ طریقی است که اکثر ارباب عروض آن را نقل کرده اند و شمس فخری نیز به این نحو بیان نموده و مخفی نیست که بر این تفسیر بعضی مناقشات وارد می آید: اوّل آنکه شعری که مطلع داشته باشد بر یك ردیف و قافیه و بیست بیت باشد داخل هیچ یك از اقسام سته نخواهد بود. دویّم آنکه: زیاده نبودن بر یازده بیت و کمتر نبودن از هفت بیت در غزل موافق اصطلاح و استعمال اکثر نیست، زیرا که در کلامِ اکابر شعرا غزل پانزده بیتی و پنج بیتی بسیار است؛ حتّی آنکه در کتاب *مصادراللّغة* گفته است که الغزل و المغازلة عشق بازی با زنان کردن و حدیث کردن با ایشان [است]. و فی الاصطلاح کلام منظوم ذومطلع من خمسة ابیات الی خمسة عشر بیتاً علی قافیة واحدة. و تحقیق کلام در این مقام، آنکه ــ همچنان که مذکور شد ــ بعضی قطعه را اعم از آن می دانند که مطلع داشته باشد یا نداشته باشد؛ لیکن جمعی دیگر از شعرا و ارباب عروض تصریح کرده اند به اینکه شرط است در قطعه که مطلع نداشته باشد؛ و ظاهر کلام بعضی آن است که در غزل شرط است که مشتمل باشد بر عشق عاشق و معشوق و وصف حسن و جمال و خط و زلف و خال و بیان هجران و وصال، زیرا که مغازله که عشق بازی است و عشق بازی خالی از امور مذکوره نیست. و چون این مذکور شد می گوییم که شکی نیست که اقسام شعر منحصر است در شش قسم مذکور و امتیاز هر یك، از ترجیع

ومثنوی ورباعی ازیکدیگر وازسه قسم دیگر ظاهر است، واشتباه در تمیزمیان آن سه قسم است که عبارت است ازقصیده و قطعه و غزل؛ لهذا می گوییم اگر درقطعه شرط باشد که مطلع نداشته باشد ودر غزل شرط باشد که مشتمل بر امور مذکوره باشد، امتیازمیان این سه قسم به هم می رسد [با] قطع نظر ازتفاوت عدد ابیات؛ والاّ لابد باید امتیاز به سبب تفاوت در عدد ابیات باشد درمیان سه قسم مذکور. وشکی نیست که غزل پنج بیت می باشد وپانزده بیت هم می باشد. لهذا در بیان امتیاز می گوییم که باید غزل ازپنج بیت کمتر نباشد وازپانزده بیشتر نباشد. وقصیده باید از بیست ــ یا بیست و یك [بیت] کمتر نباشد وقطعه باید از نوزده یا بیست [بیت] بیشتر نباشد.

معمّا (به اسم نقی):

«لقد لقینا» چون به قاعدهٔ تحلیل لام در لقینا قد شود «قدقینا» می شود وچون به قاعدهٔ مذکوره «قدنا» که الف باشد «قی» شود، یعنی از «نا» الف برداشته شود و بجای آن «قی» گذاشته شود نقی می شود.

معما (به اسم امین):

آتشی بیار مراد آن است که لفظِ «ات» «شیب» «یار» شود که آخر آن باشد، یعنی آخر «یار» که «راء» است بدل به لفظ «ات» شود، وچون در «یار» «را» بدل به «اَت» شود «یاآت» می شود؛ پس، از یك «یا» ارادهٔ «ام» می شود و از «یاء» دیگر ارادهٔ نفس «یا» می شود و از «یاء» دیگر ارادهٔ حوت می شود، زیراکه رقم حوت «یاء» است وازحوت «نون» اراده می شود ومجموع «ام» و«یا» و«نون» **امین** می شود.

معمّای قرآنی:

مشهوراست که ازحضرت امیرالمؤمنین صلوات اللّه وسلامه علیه پرسیدند که: درقرآن مجید به طریق معمّا اسمی بیرون می آید؟ فرمود بلی، در آیهٔ «مامِنْ دابّةَ اِلاّهُوَ اخِذٌ بِناصِیَتِها» که در (سورهٔ هود آیهٔ ۵۶) واقع است، اسم هود به طریق معمّا بیرون می آید؛ زیرا که لفظ «هو» چون اخذ کند و بگیرد ناصیهٔ دابّه راکه «دال» باشد هود می شود.

مسئلةٌ نحویّة:

و من أقسام المنادی المنادی المتسغاث و هوالمنادی الّذی یدخله لام الاستغاثة ویخفض

بهذا اللاّم أى اللاّم الّتى يدخله وقت الاستغاثة وهى لام التّخصيص أدخلت على المستغاث دلالة على أنّه مخصوص من بين أمثاله بالدّعآء، مثل يالقوم للمظلوم و مثل يالزيد للمسكين فانّ قولنا لقوم و لزيد منادى مستغاث أدخل عليه اللاّم لما ذكر و قولنا للمظلوم و للمسكين مستغاث له و المقصود أدعو القوم أوزيد المظلوم او المسكين أوأخصّه مدعوا له لاغاثته. وانّما فتحت هذا اللاّم لئلايلتبس المستغاث بالمستغاث له اذا حذف المستغاث نحو يا للمظلوم اذا كان المراد يالقوم للمظلوم فانّه لو لم يفتح لام المستغاث لم يعلم انّ المظلوم فى هذا المقام مستغاث اومستغاث له ولم يعكس الأمر لانّ المنادى المستغاث واقع موقع كاف الضّمير الّتى يفتح لام الجر معها نحو لك بخلاف المستغاث له لعدم وقوعه موقع الضّمير فان عطفت على المستغاث بغير ياء نحو يالزيد ولعمر و كسرت لام المعطوف لأنّ الفرق بينه وبين المستغاث له حاصل بعطفه على المُستغاث فان عطفت على المستغاث مع ياءِ فلابدّ من فتح لام المعطوف أيضاً نحو يالزيد ويالعمر وانّما اعرب المنادى بعد دخول لام الاستغاثة لأنّ علّة بنائه كانت مشابهته للحرف واللاّم الجاره من خواص الاسم فبدخولها ضعفت مشابهته للحرف فأعرب على ماهوالاصل فيه. و قد يقع الواو بين المستغاث و ماهو المستغاث له ظاهراً نحو قول على عليه السّلام فى الخطبة الشّقشقيّة فيالله وللشّورى فالواو حينئذ امّا زائدة أوللعطف على محذوف مستغاث له أيضاً فالتّقدير فى كلامه عليه السّلام هكذا فيا للّه لى أولعمر وللشّورى. ثمّ منادى التعجّب وهو المنادى الّذى يدخل عليه لام التّعجب ويخفض به نحو يا للماء ويا للّدواهى عند بعضهم من أقسام المنادى المُستغاث فلام التّعجب هى لام الاستغاثة فاللاّم فى ياللماء لام التّخصيص أدخلت عليه دلالة على أنّه مخصوصٌ بالنداء والدّعاء وكان المتعجّب وهو الدّاعى يستغيث بالمتعجّب منه وهو المآء ليحضر فيقضى منه التّعجب ويتخلّص من حيرة التّعجب. وذهب جماعة منهم ابن الحاجب فى شرح المفصّل الى أنّ المناداى فى قولهم يا للماء ويا للدّواهى ليس المآء ولا الدّواهى بل المنادى محذوف والتّقدير ياقوم أوياهؤلآء اعجبوا المآء وللدّواهى. و أورد عليه بعضُهم بأن القول بحذف المنادى على تقدير كسر اللاّم ظاهر اذ معلوم أنّ لام المنادى لايكون مكسوراً فيظهر من كسرها انّ المنادى محذوفٌ، لكن لام التّعجب لايكون مكسوراً و امّا على تقدير فتح اللاّم كما هو الواقع فمشكلٌ لانتفاء ما يقتضى فتحها حينئذٍ اذسبب فتح اللاّم انّما هو رفع الالتباس و هو انّما يكون اذ أدخلت على المنادى كما تقدّم فى لام الاستغاثة ويمكن دفع هذا الايراد بتأمّل. ثمّ منادى التّهديد أى المنادى الّذى يدخل عليه لاالتّهديد هى لام الاستغاثة ويخفض به نحو يالزيد لأقتلنك. فلاريب فى أنّه راجع الى المنادى المستغاث ولأنّ لام التّهديد هى لام الاستغاثة أدخلت على المنادى دلالة على اختصاصه بالدّعاء و كان المهدّد اسم الفاعل يستغيث بالمهدد اسم المفعول ليحضر فينتقم منه و يستريح من ألم خصومته.

شعرٌ للأنوری:

روزی که جهان جبّهٔ درویش گرفتی ازفضلهٔ زنبور براو دوختمی جیب
اکنون همه دم منتظرم تا که برآید شمعی که به هر خانه چراغی دهد ازغیب

«روزی» دراینجا به معنی وقتی است، یعنی وقتی که شب شدی عالم جبّهٔ درویشان گرفتی، یعنی مثل ایشان سیاه پوش شدی یا آنکه چون عالم لباس شب را که ساتر بدن درویشان و لباس ایشان است لباس خودساختی من از فضلهٔ زنبور گریبان برآن جبّهٔ سیاه می دوختم؛ یعنی از اوّل شب شمع مومی برمی افروختم، وحال از بی چیزی و پریشانی قدرتِ برافروختن چراغی ندارم و همه شب منتظر طلوع آفتاب یا مهتابم که به هر خانه ای نور او می رسد و می تواند شد که مرا از جبّهٔ درویش آفتاب باشد زیرا که آفتاب، لباس درویشان و گرم کنندهٔ ایشان است همچنان که خاقانی گوید:

کَرَم هنگام درویشی نکوتر زانکه قرص خور به عریانان دهدزربفت چون بینند عریانش

وبنابراین معنی چنین است که هنگامی که آفتاب طالع بود و محتاج به افروختن شمع نبودم از کثرت مال و اسباب اسراف می کردم و چراغ می سوختم، والحال از بی چیزی و پریشانی در شب چراغ ضرور و درکار است و قدرت برافروختن آن ندارم. و در بعضی نسخ در بیت اوّل بَدَلِ «گرفتی»، «دریدی» مکتوب است و بنابراین جامهٔ درویش را روز باید گرفت زیرا که همچنان که مذکور شد، روزبه واسطهٔ آفتاب جامهٔ درویشان و ساتر بدن ایشان است، ودر بدن جبّهٔ درویش ــ که روز باشد ــ کنایه از طرف شدن آن وداخل شدن شب و توسّط و تخلّل آن در میان دو روز. ومحصّل معنی آنکه: وقتی که شب شدی و جهان لباس درویشان را به واسطهٔ شب چاك می زد، من از شب جیب برآن جامهٔ چاك می دوختم و روشنایی امروز را به واسطهٔ افروختن شمع به روشنایی فردا متّصل می ساختم.

مغالطةٌ منطقيّة:

القائل بانّ الکروی حمار قائل بأنّه جسم، والقآئل بانّه جسمٌ صادق ینتج بأنّه حمار صادق. والجواب: منع الکبری اذ بعض القائل بکونه جسماً هو القائل بکونه حماراً ومثله قولنا القآئل بأنّ الانسان جماد قائل بأنّه جسمٌ وکلّ قائل بأنّه جسم فهو صادق ینتج القائل بأنّ الانسان جمادصادق.

مغالطةٌ اخری:

الطّلاق موقوف علی النکاح والنکاح موقوف علی رضاء الطّرفین ینتج الطّلاق موقوف علی رضآء الّطرفین والجواب: انّ معنی الکبری أنّ النّکاح موقوف علی رضآء الطّرفین بالنّکاح

فالنّتيجة أنّ الطّلاق موقوف على رضآء الطّرفين بالنّكاح أى موقوف على أن يرضى الطّرفان بالنّكاح حتّى يقع النّكاح فيقع الطّلاق فلاينتج أنّ الطّلاق موقوف على رضآء الطّرفين بالطّلاق.

مغالطة اخرى:

كلّما صدق عليه الانسان يلزم ان يصدق عليه الحيوان و كلّما صدق عليه الحيوان لايلزم ان يصدق عليه الانسان، ينتج كلّما صدق عليه الانسان لايلزم ان يصدق عليه الانسان.

والجواب: منع كلّية الكبرى اذ بعض ماصدق عليه الحيوان يلزم ان يصدق عليه الانسان أعنى الانسان.

اشكالٌ حسابى:

اختلف العلماء فى انّه هل للاعداد الصّم جذر تحقيقى يتعسّر أويتعذّرالعلم به أم ليس لها جذر تحقيقى أصلا. فذهب بعضهم الى عدم استحالة وجود الجذر التّحقيقى للاصمّ. بل الحق وجوده له كما يدل عليه قول امير المؤمنين عليه السّلام سبحان الّذى لايعلم جذرالأصمّ الاّ هو. فانّ ظاهر هذاالكلام أنّ وجودالجذرالتّحقيقى أمر ثابت واقعى اذالحقّ سبحانه انّما يعلم ماهو الحقّ الواقعى دون الباطل الذى لاوجودله. و ذهب غير واحد من اهل التّحقيق الى استحالة وجودالجذرالتّحقيقى للاصمّ فى الواقع وبنى عليه كون ما حكى عليه السلام افتراء عليه. والظّاهر حقيّة ذلك وعدم وجود جذر تحقيقى للأعداد الصمّ و بيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدّمة هى: أنّ كلّ مجذور يعدّمجذوراً آخر يجب ان يعد جذرالاوّل جذرالثّانى أيضاً كالاربعة وستّة عشر فانّ عدّالاوّل للثّانى مستلزم لعدالاثنين للاربعة وكالرّبع والاثنين والرّبع فان عدّ ذلك لهذا مُستلزم لعدّالنّصف للواحد و النّصف و قد برهن اقليدس فى الشكل الرّابع من المقالة الثّامنة من كتابه على هذه المقدمة. و بعد تمهيدها نقول يتفرّع على هذه المقدّمة مقدّمة أخرى بها يثبت المطلوب و هذه المقدمة هى أنّه لايجوز أن يكون مربّع كسر مجرّد ولامربّع صحيح مع كسر عدداً صحيحاً أمّا الاوّل فلأنّ مربّع الكسر أقلّ من الكسر و الكسر أقلّ من الواحد و أمّا الثّانى فلانّ مربّع الاثنين والنّصف مثلا لوكان عدداً صحيحاً لكان مربّعاً ضلعه اثنان و نصف والواحد أيضاً مربّع ضلعه واحد والواحد المربّع يعد مربّع اثنين و نصف على تقدير كونه صحيحاً فبحكم المقدّمة الاولى وجب أن يعدّالواحد الضّلع للاثنين والنّصف فيعدّ الواحد الكسر اى الكل الجزء، هذا خلف. فثبت المقدّمة الثّانية أعنى استحالة كون مربّع كسر مجرّداً ومربّع صحيح مع كسر عدداً صحيحاً. واذا ثبت ذلك نقول أنّ العدد الأصمّ ليس له جذراً صلا لاأنّ له جذرا لايمكن لناالعلم به كما اشتهر بينهم اذ من

ثبوت المقدّمتين يثبت انّ جميع الاعداد الصحاح الواقعة بين كلّ مربّعين من مربّعات الاعداد الطّبيعيّة صمّ وتوضيحه أنّ الاعداد الصحاح المرتّبة الى غير النّهاية لاريب فی أنّ بعضها منطق له جذر تحقيقی وبعضها أصم ليس جذر تحقيقی. فكل عدد صحيح فی سلسلة الأعداد الطّبيعية يكون له جذر تحقيقی أی يكون مجذوراً لعددٍ صحيح يكون بعض الأعداد الّتی فوقه أوتحته أصمّ أی لايكون له جذر وبعد مضی عدة من الاعداد منه ينتهی الی عدد آخر منطق له جذر تحقيقی ويختلف ذلك بحسب تصاعد الاعداد. فثبت أنّ الاعداد الصحاح الواقعة بين كلّ مجذورين من مجذورات الاعداد الطّبيعيّة يكون صمّا مثلاالاثنان والثّلثة الواقعتان بين الواحد والاربعة أعنی مربعی الواحد والاثنين أصمّان وكذا الأعداد الواقعة بين الأربعة و التّسعة والواقعة بين التّسعة والسّتة عشر وغيرها فانّ شيئاً منها لا يمكن أن يكون منطقاً مربّعاً يكون له جذر تحقيقی لأنّ جذره امّا ان يكون صحيحاًفقط أوكسراً فقط أوصحيحاً مع كسر. والثّلثة باطلة فلايكون جذراً. امّا الأوّل فلأنّ الصّحيح الواقع بين المربّعين أكثر من المربّع الأوّل وأقلّ من المربّع الثّانی فجذره يجب أن يكون أكثر من جذرالمربّع الأوّل و أقل من جذرالمربّع الثّانی اذكل ماكان المجذور أكثر من المجذور فالجذر أعظم من الجذر وهو ظاهر. فلو كان جذره صحيحاً لكان واقعاً بين جذری المربّعين أعنی العددين المتواليين فيكون بين العددين الطّبيعيّين عدد صحيح، هذاخلف. و امّاالثّانی والثّالث فلأنابيّنا فی المقدّمة الثّانية أنّ مربّع الكسر ومربّع الصّحيح والكسر لايكونان صحيحين لكن هذه لأعداد صحاح فلاتكون مربّعات لهما و التّقدير انّها مربّعات لهما، هذا خلف. فقد ثبت أنّ الاصمّ عديم الجذر رأساً لاأنّ له جذرا لايمكن استعلامه كما هو المشهور فی بعض الالسنة.

شعر فارسی:

لیکن عجب زخواجه از آن آیدم همی — کو بر کدوی خشك نهد بیست گز قَصَب

این شعر ازانوری است که درمذمّت یکی ازخواجگان و ارباب مال گفته که کل بوده است. و مراد آن است که تعجب نیست در اینکه روستایی بر سفره ای که از دو گز قماش است ده کدو می نهد، همچنان که در بیت اوّل گفته، ولکن تعجب در عکس این معنی است که خواجهٔ کل بیست گز قماش را که دستار باشد بر یك کدوی خشك که کدوی سر است می نهد.

شعر آخر:

شدی مصوص تنم بی گمان زخوردن آن — اگر به کوی من اندربدی کرفس و سُداب

این شعر نیزازانوری است درمذمّت شراب ترشی که شخصی ازجهة اوفرستاده گفته است. و

مصوص به فتح میم و ضمّ صاد مهمله در اصطلاح اطبّا عبارت از آن است که شکم مرغ را ــ چون دجاجه و کبك یا امثال آنها ــ از بقول بارده یا حارّه چون کرفس و سُداب پر کنند ودر سرکه بجوشانند تا پخته شود، پس بیرون آورده ضبط کنند تا وقت احتیاج به آن. و محصّل معنی شعر آنکه: چون در مصوص وجود بقول معتبر وماخوذ است و طبخ در سرکهٔ تنها کافی نیست، لهذا از خوردن شراب ترشی که ازجهت من فرستادی من مصوص نشدم و اگر در شکم من همچنان که در شکم مرغی که او را مصوص می کنند بقول می بود من نیز مصوص می بودم.

آيةٌ فيها اسئلة:

قال اللّه تعالی فی سورة التّوبة (آية ٦٧): «اَلْمنافِقوُنَ وَالْمنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْض يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ اَيْدِيَهُمْ نَسوُا اللّه فَنَسِيَهُمْ اِنَّ الْمنافِقينَ هُمُ الْفاسِقُونَ».

و قال اللّه تعالی (فی سورة التوبة آية، ٧١): «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِياءُ بَعْض يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقيمُونَ الصَّلوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكوٰةَ وَيُطيعُونَ اللّه وَرَسُولَهُ اُولٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّه اِنَّ اللّه عزيزٌ حكيمٌ»

و فی الآيتين أسئلة. **أحدها**: انّه ماالنّكتة فی التّعبير عن المشابهة والمجانسة بين المنافقين و المنافقات بأنّ بعضهم من بعض و بين المؤمنين و المؤمنات بأنّ بعضهم اولياء بعض؟

و ثانيها: أنه كيف أسند النّسيان اليه سبحانه وهو منزّهٌ عنه. **و ثالثها**: ماالباعث لادخال السّين فيقوله سير حمُهم اللّه مع أنّ المتّصف بالصّفات المذكورة مرحوم قطعاً بلامهلة و تراخٍ. **و رابعها**: أنّ الأوفق فی الآية الثّانية نظراً الی ماسبق أن يقول انّ اللّه غفورٌ رحيم كما وقع فی نظائرها.

والجواب عن الأوّل: أنّه تعالی خصّ المنافقين بالعبارة المذكورة تكذيباً لهم فی حلفهم السّابق فی قوله تعالی ويحلفون باللّه أنّهم لمنكم وتقريراً لقوله سبحانه: «فَاسْتَمْتعتمْ بِخَلاقِكُمْ كماَ اسْتَمْتَعوُا بَخلاقِهِمْ» وخصّ المؤمنين بولاية بعضهم للبعض نظراً الی أنّ الايمان أمر واحد ليس له طرق مختلفه و شجون متباينة بخلاف النفاق فانه ذوشجون مختلفة وطرق متكثرة فكلّ منافق له نوع من النّفاق مبائن لنوع النّفاق الّذی عليه المنافق الآخر. فكل واحدٍ واحد من المنافقين فی وادغير الأودية التی فيها الآخرون بخلاف الايمان فانّه واد واحد يجتمع فيه المؤمنون جميعاً والسّر فيه أنّ الحق كالصّراط المستقيم وهو أمر واحدٌ ليس فيه اختلاف بخلاف الباطل فانّ له طرقاً غير متناهية و ظاهرٌ أنّ المجتمعين علی أمر واحد والطّالبين له يكونون متّحدين محبّين بعضهم لبعض و امّا المختلفون فی الطّريق و ان كانت طرقهم كلّها باطلة لايكونون مجتمعين علی امر واحد ولاطالبين له بل كلّ منهم طالب شئ مغاير لما يطلبه الآخر و مع التّغاير فی المطلوب و

اختلافهم فی المحبوب لایلزم محبّة بعضهم لبعض.

وعن الثانی: أنّه من قبیل قول الله سبحانه: «الله یَستَهزِئُ بهم» وَ«مَکَر الله» و«اکید کَیداً». **وعن الثّالث:** أنّ حقّ الرّحمة والرّحمة الحقیقیّة لهم انّما یکون فی الآخرة و لذا أدخل السّین اشعاراً بأنّهم اذاماتوا یشملهم الرّحمة الکاملة الالهیّة. **وعن الرّابع** أنّ العدول فی أمثال المقام ممّا یقتضیه الظّاهر وسوق الکلام أعنی الوصف بالرّحمة والغفران الی مثل العزّة والغلبة والحکمة للتّنبیه علی أنّهم مع استحقاقهم الرحمة یصل الیهم الرّحمة من الله تعالی قطعاً ولایمنعه مانع لانّه عزیز غالب علی کل شئ لایقاومه شئ ولایصده شئ عمّایر یده، و علی أنّ أفعاله لاتخلوا عن حکمة و مصلحة فلایعذّب الاّ العاصی و لایرحم الاّ المطیع فلایظّن ظانٍ أنّ عبادة المؤمن یبقی بغیر أجر اذذلک مخالف للحکمة والمصلحة.

مسئلة امتحانیّة:

ان قیل لو فرض شخص علی القمر هل یتحقق بالنّسبة الیه الاشکال البدریة والهلالیّة والخسوف والکسوُف؟

قلنا: نعم، کما انّ جرم القمر یقبل ضوء الشّمس لکثافته وینعکس عنه لصقالتها کذلك الأرض یقبل ضوئها لکثافتها وینعکس عنها لصقالتها لاحاطة الماء بأکثرها و صیرورتها معها ککرةٍ واحدةٍ. فاذاً لو فرض شخص علی القمر یکون الأرض بالقیاس الیه کالقمر بالنّسبة الیها وبحرکة القمر حول الارض یتخیّل أنّها متحرّکة حوله ویشاهده الاشکال الاهلالیّة والبدریة و غیرهما فی مدّة شهر کمن اذا کان لنابدرکان له محاق واذا کان لنا خسوف کان له کُسوف لوقوع أشعّة بصره داخل مخروط ظل الارض و منعه ایّاها عن وقوعها علی الشّمس و اذا کان لنا کُسوف کان له خُسوف لمنع القمر وقوع شعاع الشّمس علی الأرض الاّ أنّ خسوفه لایکون ذامکث یعتدّبه لکونه بقدر مکث الکسُوف ویکون لکسُوفه مکث کثیر لکونه بقدر مکث الخسُوف ولأنّ بعض وجه الارض یابس فلاینعکس عنه النّور بالتّساوی. فکما تری علی وجه القمر المحو، یری علی وجه الارض مثله و هذاالفرض و ان کان مُحالا لکن یتصوّر هذه الأوضاع بعدالفکر علی تخیل أیّ وضع اراد بسهولة.

فائدةٌ نحویّه:

الجُمل الواقعة فی کلامهم ستة عشر جملة ثمانیة منها لها محلّ من الاعراب. الاولی: الوصفیّة، نحو: مررت برجل أبوه قائم. والثانیة: الحالیه، مثل: جاء زید یضحك. الثّالثة: الخبریّة، مثل:

زيدابوه منطق. الرّابعة: المضاف اليها، مثل: «يَوْمَ يَنْفَعُ ٱلصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» (مائده، ۱۱۹). الخامسة: المحكيّة لقول، مثل: قلت زيد عالم. السّادسة: المعلّق منها العامل، مثل: علمت مازيد منطلق و علمت لزيد منطلق. السّابعة و الثّامنة: الشّرطية و الجزائية، مثل: ان قام زيدقام عمر و فانّ لفظة ان لكونها عاملة يجزم كلّا من جملتى الشّرطيّة والجزائية. و ثمانية منها لا محلّ لها من الاعراب، اوّلها: الصّلة، مثل: جائنى زيدُ الّذى هو قائم. وثانيتها: المُبتدئة، مثل: زيد قائم. وثالثتها: الواقعة في اليمين، مثل: والله ان زيداً قائم. ورابعتها: المفسّرة، مثل: زيداً ضربته. وخامستها: التى فى الحشو، مثل قول الشّاعر:

إنَّ الثَّمانينَ وَ بُلِّغتَها   قَداَحوَجَت سَمعى إلى تَرجُمَان

وسادستها: التّى فى التخصيص، مثل: هلّا زيد ضربته و و سابعتها و ثامنتها: التى فى الشّرط و الجواب، مثل: اذاقام زيدُ قام عمرو. و نظراً الى أنّ لفظة اذاليست من العوامل و انّما هى لمجّرد التّوقيت فلايعمل فيما بعدها من الشّرط و الجواب و قد نظم بعض العلماء هذه الجمل السّتة عشر فى أبيات و هى هذه:

وخذ جملا ستّاً و عشراً و نصفها   لها موضع الاعراب جاء مبيّناً
فوصفته حاليّة خَبَريّة   مضافا اليها و احك بالقول فعلنا
كذلك فى التّعليق و الشّرط و الجزا   اذا عامل يأتى بلا عَمَل هنا
و فى غير هذا لا محلّ لها كما   اتت صلة مبدوّه يترك المنىٰ
و فى الشّرط لايعمل كذاك جوابه   جواب يمين فادره فاتك العنا
مفسّرة ايضا و حشواً كذا اتت   كذلك فى التخصيص نلت به الغنى

فائدةٌ نحويّه:

افعال القلوب يرد عليها كلّ من التّعليق و الالغاء. والتّعليق هو ترك العمل فى اللفظ دون المعنى لأجل مانع هو لام التّعليق و بحسب المعنى يكون الاسم الّذى بعد الفعل معمولا له لكونه فى موضعٍ النّصب ولو عطفت على معموله جملة أخرى جزاء لها منصو بين مثل لظننت لزيد قائم و عمرواً منطلقاً. و الالغاء عبارة عن ترك العمل لفظا ومعنى و التّعليق يحصل بدخول اللام. و امّا الالغاء فهو يحصل بدخول أفعال القلوب فى وسط الكلام أوآخره مثل زيد ظننت قائم و زيد قائم ظننت و فى الصّورتين أى صورتى التّوسط و التّاخير كما يجوز الالغاء يجوز الاعمال ايضاً بأن يقال زيداً ظننت قائماً وزيداً قائماً ظننت. ومخفى نماند كه هرگاه افعال مقدّم باشند الغاء جايز نيست وچنانچه

موضعی باشد که با وجود تقدّم افعال موهم الغاء باشد باید ضمیر شان مقدر باشد که مفعول اوّل باشد وما بقی مفعول ثانی یا باید لام ابتدا مقدر که تعلیق باشد نه الغاء. مثال اوّل نحو: ما أخال لدينامنك تحویل که تقدیر چنین است که ما اخاله (الخ). ومثال ثانی نحو: انّی وجدت ملاك الشّیمة الادب. که به این تقدیر است انی وجدت لملاك الشّیمة الادب.

شُبهةٌ عَقلیّة:

المشهور أنّ اجتماع الشیئین فی مکان واحد محال و فی زمان واحد جایز. و أورد علیه بأنّ استحالة اجتماع الشیئین فی مکان واحد انّما هو مع وحدة الزّمان اذا جتماعها فی زمانین جایز وهذا آت فی الزّمان ایضا اذا جتماعهما فی زمان واحد مع وحدة المکان محال و انّما یجوز اجتماعهما فیه مع تعدّد المکان فلا فرق بین المکان و الزّمان فی جواز اجتماع الشّیئین فی کلّ منهما مع تعدّد الاخر و استحالته مع وحدته.

والجواب: انّ اجتماع شیئین فی مکان واحد انّما یستحیل لاجل وحدة المکان فی ذاته من دون مدخلیة للزّمان وحده و تعدداً لان اجتماعهما فیه یُوجب تداخل الاجسام وهو فی ذاته محال سواء تعدّد الزّمان او اتحد. فلو فرض وقوع هذا التّداخل مع تعدّد الزّمان نظراً الی انّه یلزم عدم الاجتماع فی مکان واحد وعدم تحقّق التّداخل و لیس ذلك فی ذاته علّة لعدم الاستحالة فاجتماع الشّیئین فی مکان واحد انّما یستحیل لذاته و اقتضائه ذلك فی نفسه و امّا استحالة هذا الاجتماع فی زمان واحد فلیس لکون وحدة الزّمان علّة لذلك و انّما یلزمه الاستحالة اذا ادی الی الاجتماع فی مکان واحد حتی لو فرض مع تعدد الزمان تحقق الاجتماع فی مکان واحد لکان ممتنعاً ایضاً و لکن لاستلزامه وقع الاجتماع فی مکان واحد یلزمه عدم الاستحالة. والحاصل أنّ العلّة للاستحالة فی ذاته انّما هو الاجتماع فی مکان واحد و الاستحالة فی الاجتماع فی زمان واحد انّما هو لاجل کونه لازماً للاجتماع فی مکان واحد. فالوحدة المکانیة علّة بالذات و الزمانیة لازم العلّة فظهر الفرق.

شعرٌ فارسی:

بر ستوران و اقربات مدام　　　کاه کهتاب باد و جو کشکاب

«کهتاب» کاه دودی است که به آن علاجِ اسبی کنند که او را مرضی عارض شده باشد، یعنی به دودِ آن «کاهدود» آن را معالجه کنند. و «کشکاب» آش جو و امثال آن است که از برای بیمار پزند. واین شعر را شاعر در مذمّت شخصی گفته که از آن کاه و جو خواهش کرده و از برای او نفرستاده. و محصّل معنی آنکه چون کاه وجو از برای من نفرستادی کاه را در بیماری ستوران به کاهدود صرف کنی و جو را در بیماری خویشان به کشکاب.

شعرٌ آخر:

ای به تو مخصوص اعجاز سُخن چو ن به وِتْرای وِتْر در معنی قُنوت

مراد آن است که: ای آنکه در معنی «وتر» ویکتایی، اعجاز سخن مخصوص است به تو، همچنان که قنوت مخصوص است به نمازوتر. ووتر در نزد او سه رکعت است که می گو ید دررکعت آخر باید قنوت خو اند.

ایضاً شعرٌ آخر:

اکنون که بر گشاد فلك از مسام سنگ پیکان باد را گذر تیر آرش است

«آرش» به مدّ الف و فتح رآء مُهمله نام سلاح‌دار پادشاه ایر ان است که در وقت مصالحه با افر اسیاب تیری مجُوّف ساخت و میان آن را از زیبق پُر کرده و به معاونت آفتاب از آمل به مر و رسانید. ومر اداین است که الحال که فلك تیر بادرا ازکمان خود گشاد می دهد پیکان آن تیر ازمسام سنگ به سبکی و تندی تیر آرش گذرمی کند. پس مر اد از آنچه گفته آن است که بر گشاد فلك تیر باد را پس لفظ تیر باد در کلام مقدّر است.

وقدشاع قولهم: «أراكَ تُقَدِّمُ رِجْلا و تؤخِّرُ أُخرىٰ».

وعليه اشكالٌ مشهور وهو أنّ المتردد هو الذی يقدّم رجلا ويؤخر تلك الرّجل الّتی قدّمها بعينها لارجلا أخری فهو يخطو خطوة الی قدام و خطوة الی خلف و الخطو تان من رجل واحدةٍ. وأجاب عنه التّفتازانی فی *شرح المفتاح* بأنّ المراد بالرّجل الخطوة بناء علی مامرّ فی تقرير الاشكال من أنّ المتردد يخطو خطوة الی القدّام و خطوة الی الخلف. و اعتراض عليه بعض المحشين بأنّ المراد بالقدّام قدّام الشّخص المتردد فيكون الخلف الواقع فی مقابلة خلفه أيضا ومن البيّن أنّ هذا ليس هيئة المتردد. و فيه أنّ غرض التّفتازانی أنّه اذاذهب المتردد يخطو خطوة الی قدّامه ثمّ يرجع الی الموضوع الاوّل يصدق عليه أنّه يخطو خطوة الی قدامه و خطوة الی خلفه فانّ الموضع الأوّل خلف بالنّظر الی الحالة الّتی عندالخطوة الاولی. بل لك أن تقول أنّ مراده بالقدّام قدام القدم فيكون الخلف الواقع فی مقابلته خلفها أيضاً و من البيّن أنّ هذه هيئة المتردد فظهر أنّ توجيه المحقّق التّفتازانی صحيح. وذكر السّيّد الشّريف فی دفع الاشكال وجهاً و هو أنّ المراد بالرّجل الأخری الرّجل الّتی قدّمها أوّلا و انّما جعلها رجلا اخری لأنها من حيث أخرت مغايرة لها من حيث قدّمت ولايخفی ما فيه من البعد والمخالفة للظّاهر. وقال الجلبی فی دفعه أنّ اخری صفة تارة لاصفة خطوة ولارجلا والمعنی يقدّم رجلا تارةً ويؤخرها تارة أخری فيتّحد متعلّق التّقديم والتّاخير. و فيه أنّ جعل أخری صفة تارة خلاف الظّاهر المتبادر من وجهين: احدهما لاجل تقديم رجلا و

وقوعه مفعولا لتقدم فانّ المتبادر حينئذٍ كون أخرى صفة لرجل محذوفة أقيمت هي مقامها مفعولا لتؤخر وأخر بهما لأنّ تارة غير مذكور أصلا فتقديرها مرّتين خلاف الظّاهر. على أنّ مفعول تؤخر محذوف حينئذٍ من غير نيابة لفظة أخرى مقامه. ويشتدّ الكلام بذلك اغلاقا. وقد ظهر بذلك أنّ الأظهر من الأجوبة الثّلثة هو جواب الشارح التّفتازانى الاّ انّه أورد عليه وعلى الجوابين الاخرين أن ماروى من تتمة هذا المثل يدل على بطلان هذه الاجوبة وهو قول الوليد بعد قوله المذكور اعتمد على ايتّهما شئت فانّ لفظ الاعتماد وايّتهما يدل على انّ الرّجل الأخرى غير الأولى ويمكن الدّفع عن جواب التّفتازانى بسهُولة كما يخفى.

آية فيها سؤال:

قال الله سُبحانه فى سُورة النّسآء: «وَمَنْ اَصْدَقُ مِنَ الله حَديثاً». وفيه سؤال وهو أنّ صيغة «أفعل» تدل على أنّ كلّ واحد من قول الله وقول غيره صدق، ولكن قول الله أصدق مع انّه لاتفاوت بين الصّدقين فى كون كلّ منهما صدقا كما فى القول والعلم فلايقال هذا القول أقول وهذا العلم أعلم فكذلك لايقال هذا الصّدق أصدق فانّ الصّدق عبارة عن الاخبار المطابق للواقع ومتى تثبت المطابقة يحتمل الزّيادة والنّقصان. وجوابها أن أصدق هنا صفة للقائل لاللقول بناء على أنّ التميز أعنى حديثا انّما هو تميز عن الفاعل. ولاريب فى انّ القائلين يتفاوتان فى الواقع ونفس الامر وان تساويا فى قضية واحدة أخبرا بهما وكان كلّ منهما صادقا فيها. والحاصل أنّ هذا استفهام انكارى معناه النفى كما فى قوله تعالى: «وَمَنْ يَغْفِرُ الذّنُوبَ اِلاَّ الله» (آل عمران، ۱۳۵). اى لاأحدٌ يغفرها الاّ هو فالمراد أنّه لاأحدٌ أصدق من الله فى حديثه فيكون ترجيحاً للمحدّث على المحدّث فى الصّدق لاترجيحاً لأحد الصّدقين على الأخر فى كونه صدقا ولا شكّ أنه لا أحد أصدق فى حديثه من الله لأنّ غيره يجوز عليه غير الصّدق عقلا ويقع ايضاً من أكثر الناس ولو نادراً والله تعالى منزّه عن ذلك.

مسئلة حكميّة:

ان قيل ما السّبب الحكمى فى انّ السّمك يعيش فى الماء واذا خرج منه الى الهواء هلك. قلنا: السّبب فى ذلك انّ قلب السّمك بارد جدّا ولذلك يكفيه تنفّس يسير يجتذب به من المجارى الضّيقة هنا قليلا من الهواء الذّى احتبس فى بواطن الماء اذلو تنفّس ساير الحيوانات باستنشاق الهواء ازاد قلبه برودة وهلك. فهو مادام فى الماء لكون الماء غليظاً وعدم وجود هواء كثير فيه لايصل الى قلبه فى تلك المجارى الضّيقة الاّ شىء يسير من الهواء اذا الماء لغلظته لايدخل فى تلك المجارى

الضّيقة وماترى من دخول الماء فى فمه وأنفه وخروجه منه انّما هو يدخل فى احدهما ويخرج من الاخر وانّ ذلك انّما هو فى حلقه ومجرى بطنه فيدخل الماء فيه ويخرج منه لامن مجرى التنفس. والهواء لقلّته فى الماء لايدخل فى مجرى تنفسّه الاّ شيء يسير وامّا اذا خرج من الماء الى الهواء (لكثرة الهواء فيه مع لطافته) يدخل منه فى مجرى تنفسه شيء كثير فيبرّد قلبه برداً مُفرطا فيتلف.

أيضاً مسئلةٌ أخر

ما السبّب الطبى فى أنّ من به عطش اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لاعطش به يعطش اذا دخله؟ قلنا: سَببه أنّ من به عطش يكون بدنه يابساً يجذب الرّطوبة الى الباطن من المسام الخفيّة و من لاعطش به يكون بدنه رطبا يستفرغ الرّطوبة بالعرق فيعطش فيه.

شعرٌ فارسی؛

مرگ ز پاس تو بود آنکه به چشم ستم در شد و چون دست یافت پای برادر شکست

برادر مرگ خواب است كما قيل: «النّوم اخوالموت». یعنی از ترس تو مرگ در چشم ستم رفت، یعنی ستم از میان مردم برطرف شد و چون مرگ فرصت یافت پای برادر خود را ــ یعنی خواب را ــ شکست که خواب در آنجا بماند و بیرون نرود تا ستم همیشه در خواب مرگ باشد ودر بعض نسخ بَدَلِ ستم «عدوّ» مکتوب است ودر این هنگام محصل معنی آنکه: عدوی تو را مرگ به خواب کرد.

ایضاً شعرٌ آخر:

گوهرخنجر چوشد لعل به خون گفتمی لعب هوا بر سراب اخگر آذر شکست

لُعب به ضم لام [به معنی] بازی کردن [و] اخگر به فتح همزه و کافِ فارسی [به معنی] انِگشت افروخته [است]. در این بیت خنجر به سراب و قطرات خون به پاره های اخگر تشبیه شده، یعنی خنجر به خون سُرخ شد، چنان که پنداشتی که هوا به حیله و بازی در سراب خنجر به عوض آب آتش خون پیمود.

آيةٌ فيها سؤال:

قال الله تعالى فى سورة النسآء (آية ۸۳): «وَاِذا جاٰئَهُمْ اَمْرٌ مِنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذاعُوابِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ اِلَى الرَّسُولِ وَاِلى اُولِى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلا فَضْلُ الله عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطٰانَ اِلاّ قَليلا».

و فيه سؤال وهو أنّه استثنى القليل على تقدير عدم الفضل و الرحّمة مع أنّه لوانتفى الفضل و الرّحمة و الهداية و العصمة لاتّبع الكل الشّيطان من غير استثناء فما معنى الاستثناء هنا؟

واجاب عنه بعضهم بأنّ الاستثناء راجع الى ما تقدم والتّقدير اذا عوا به الاّ قليلا. و قيل المعنى لعلمه الذّين يستنبطو نه منهم الاّ قليلا. و قيل المراد ولو لافضل الله عليكم بارسال الرّسل لاتّبعتم الشّيطان فى الكفر و الضّلال الاّ قليلا منهم كانوا مهتدين بعقُولهم الى معرفة الله وتوحيده كقيس بن ساعدة و ورقة نوفل و نحو هما قبل بعثة النّبى صلّى الله عليه و آله. و قد يقال انّ هذه الآية يقتضى وجود فضله و رحمته المانع من اتّباع أكثر النّاس للشّيطان مع أنّ الواقع خلافه فانّ اكثر النّاس كفرة، يؤيّده قوله (ص) الاسلام فى الكفر كالشعرة البيضاء فى الثورالاسود. والجواب: أنّ الخطاب فى هذه الآية للمؤمنين خاصّة لالكلّ النّاس، لايقال اذا كان الخطاب خاصا للمؤمنين فما معنى الاستثناء فانّه اذا كان المراد به اتباعه فيمايدعو اليه ويوسوس من المعاصى فجميع المؤمنين متّبعون له فى ذلكَ و لوكان فى العمرمرة واحدة و ان كان المراد به دعاؤه الى الكفر فأحد من المؤمنين لم يتّبعه فى الكفر و الاّ لم يكن مؤمنا لانانقول معناه ولولافضل الله عليكم و رحمته بالهداية والرّسول أيهّا المؤمنون لاتّبعتم الشّيطان فى الكفر و عبادة الاصنام و غير ذلك الاّقليلا منكم كقيس وأضرابه فانّهم لولاالفضل والرّحمة بالرّسول (ص) لما اتّبعوا ايضاً الشّيطان بفضل و رحمة خصهم الله تعالى بها بغير ارسال الرّسول وهو زيادة الهداية و نورالبصيرة. على أنّه لوكان المراد الاتباع فيما يدعواليه من المعاصى ليمكن الجواب أيضاً بأنّ الائمّة المعصومين عليه السّلام لم يتّبعوه فى المعاصى صغيرة أو كبيرة و لامرة واحدة فى جميع العُمر مع أنّهم من المؤمنين بل ائمّتهم.

فى عدد ايّام الحيضِ:

روى الشّيخ فى *التهذيب* عن عبدالله سنان عن الصّادق عليه السّلام أنّه قال: «أكثر مايكون الحيض ثمان و أدنى مايكون ثلثة».

أقول: المعنى أنّ اكثر عادات النّساء ثمانية لاأنّها اكثر ايّام الحيض كما فهمه الشّيخ وقال انّه شاذاًجمعت العصابة على ترك العمل به، ثّم حمله على محمل بعيد. فالاولى ماذكرناه ثم ترك التّاء فى قوله (ع) ثمان باعتبار اللّيالى.

مسئلة طبّيّة:

أجمع الأطبّاء على أنّ القلب أوّل عُضو يتكّون وآخر عُضو يسكن وفيه أنّ القلب عضو لحمى و

الاعضاء اللّحمية كما أعترفوا به متاخرة عن الاعضاء المتكوّنة عن المنى كالعظم والغضروف و غيرها و بين كلاميهما تدافع. و قد أجيب عنه بوجُوه:

الأوّل: أنّ المراد من قولهم أنّ القلب أوّل عضو يتكون هو أنّه أوّل عُضو لحمى يتكون لاأوّل عضو مطلقاً و فيه أنّهم صرّحوا بتقدمه على جميع الاعضاء فى التّكون.

الثّانى: انّه فرق بين العُضو اللحّمِى و اللحّم و الّذى يتكّون من الّدم هو اللّحم لا العُضو اللّحمّى والقلب عضوٌ لحمى يتكّون من المنى لامن الّدم ثّم يتزايد أجزائه بالّدم فيقلب لونه على لون المنى فينسبّ الى اللّحم من جهة لونه من غير أن يسّمى لحماً. و فيه انّ الشّيخ قد صرح فى تشريح القلب بأنّه مخلوق من لحم قوىّ ليكون أبعد من الآفات و أيضا يلزم على الجواب المذكور أن يكون فى الاعضاء البسيطة عضو لحمّى لايكون لحماً و هذا ممّا لم يقل به احد.

الثّالث: أنّ أوّل عضو يتكون ليس هو القلب على الهيئة التّى عليها الان بل مايتكّون أوّلا فضاء القلب الّذى يتكّون فى وسط المنى و يكون خزانة للّروح ثّم يتكّون لحمه من أوّل ماينصب اليه من دم القلب، فالمراد بالقلب فى قولهم أنّه أوّل مايتكون هو فضاء القلب الّذى هو مجمع الرّوح، و الظّاهر أنّ هذا الجواب هو الأصوب فانّ القياس و الاعتبار وان اقتضى حدوث الاعضاء المتكّونه من المنى أوّلا لأنّه اصل المتقدم الاّ أنّ القلب لماكان مجمعاً و منبعاً للروح الحيوانى و كان اللاّزم تكّونه فى وسط المنى ليكون خزانة للرّوح فلابدأن يرتسم فى وسط هيئتة و فضائه و يصير باقى أجزاء المنى أعضاء تتكّون منه أعنى العظام و الغضروف و العصب و غيرها، و لذا ترسم أوّلا فى وسط المنى نقطة سوداء صنوبرية هى رسم القلب وقضائه ثمّ يتكون الأعضاء الحادثة من المنى ثمّ يتكون لحم القلب من أوّل ماينصبّ من دم القلب.

آيةٌ فيهاٰ سؤال:

قوله تعالى: «وَاَنَّ اللّٰه لَيْسَ بِظَلّٰامٍ لِلْعَبِيْدِ» (آل عمران، ١٨٢). ان قيل ما السّبب فى الاتيان بصيغة المبالغة فانّ ظلاّما صيغة فى الظّلم و لايلزم من نفى الظّلام نفى الظّالم بل العكس، فهلا قال «ليس بظالم» ليكون ابلغ فى نفى الظّلم عن ذاته تعالى؟ قلنا السّبب فى ذلك أنّ صيغة المبالغة انّما جيىء بهالكثرة العبيدلالكثرة الظّلم فى نفسه، فانّ الظّالم على الجمع الكثير يكون كثير الظّلم نظراالى كثرة المظلومين فيصحّ الاتيان بصيغة المبالغة الدّالة على كثرة أفراد الظّلم نظراً الى كثرة افراد المظلوم. فمن كانت عبيده كثيرة فان كان يظلم الكّل فالأنسب به اسم الظّلام دون الظّالم. فاذالم يكن ظالماً لشىء منهم فاللاّزم نفى الظّلام عنه. اذلو فرض صدور الظلم منه لكان ظلاّما لاظالماً. و لذا اذا أفردالمفعول لايؤتى بصيغة المبالغة ومع كونه جمعاً يؤتى بها كقوله تعالى «عالم

الغَيْبِ وعَلّامُ الْغُيُوب» وقولهم زيد ظالم لعبده وزيد ظلّام لعبيده. والحاصل: أنّ صيغة المبالغة هنا لكثرة المفعول لا لتكرار الفعل. ومن هذا القبيل قوله تعالى «مُحَلِّقينَ رؤُسَكُمْ»(فتح، ۲۷) فانّ التّشديد انّما هو لكثرة الفاعلين لا لتكرار الفعل. وقيل السّبب فى ذلك أنّ العذاب من عظيم القدر كثير العدل أقبح وأفحش وأشدّ من ظلم من ليس عظيم القدر كثير العدل، فيطلق عليه اسم الظّلّام باعتبار زيادة قبح الفعل منه لا باعتبار تكرّره. والحاصل أنّ اسم المبالغة هنا لزيادة صفة الفعل لا لأصل الفعل بمعنى أنّ الظّلم لو صدر منه تعالى لكان ظلم واحد منه أعظم من ألف ظلم صدر من عبيده باعتبار زيادة قبحه. فلو صدر منه ظلم وجب اطلاق اسم الظّلّام عليه فمع عدم صدوره يجب نفيه ايضاً عنه. ومن هذا القبيل ما قيل أنّ المراد بالانسان فى قوله تعالى: «اِنّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ» الى قوله «وَحَمَلَهَا الْانسانُ اِنَّهُ كانَ ظَلوُماً جَهوُلاً» (احزاب، ۷۲) هو آدم (ع) وانّما وصفه بصيغة المبالغة الدالة على تكرّر الظّلم والجهل عنه مع كونه معصوماً نظراً الى أنّه لمّا كان رفيع المحلّ عظيم الشّأن كان ظلمه وجهله أقبح وافحش فقام عظم الوصف مقام الكثرة.

حديثٌ فيه ابهام:

كل مازاد تركه جودة فهو خمرٌ. ويمكن أن يوجّه بوجهين: أحدهما: أنّ كلّ شيء ازداد تركه بعد الاعتياد بتناوله جودة وكمالا للعقل فهو خمر وتوضيحه أنّ من تناول شيئاً يكون عقله بعد تناوله على حال من القوّة والضّعف والصّحة والاختلال فاذا ترك تناول ذلك الشّيء فاذا ازداد عقله جودة وكمالا ظهر أنّ هذا الشيء ممّا يخمر عقله ويستره. فالمراد بيان أنّ كلّ مسكر خمر نظراً الى أنّ ترك تناوله يزيد العقل جودة وكمالا. وثانيهما: انّ النّبى صلّى الله عليه وآله رخّص للنّاس أن يلقوا شيئاً من التّمر فى الماء ليقلّ ملوحته ويحلو وكان بعضهم يلقى تمراً كثير فى الماء با قيافيه مدّة حتّى ينقلب نبيذا. وكان هذا هو الباعث لتجويز بعض العامة شراب النّبيذ. فالنبىّ (ص) منعهم عن زيادة الابقاء حذراً عن صيرورته خمراً. فالمراد من الخبر كلّما زاد ابقاؤه للماء جودة اى تجاوز عن حد يحلو به الماء فهو خمر. والمراد أنّ بقاء التمر ينبغى أن يكون بقدر يحلو به الماء ويحصل له جودة فاذا طال بقاؤه بحيث يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن المائية فهو خمر فالترك على هذا بمعنى الابقاء.

آيةٌ فيها اسئلة:

قال الله تعالى فى سورة الاسرى (آية ۵۹): «وَما مَنَعَنا اَنْ نُرْسِلَ بِالْآياتِ اِلّا اَنْ كَذَّبَ بِهَا الْاَوَّلوُنَ وَ آتَيْنا ثَموُدَ النّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِها وَ ما نُرْسِلُ بِالْآياتِ اِلا تَخْويفاً».

و فيه اسئلة: **الاوّل** أنّه تعالى كيف يمنعه تكذيب الأمم الماضيةمن ارسال الآيات مع أنّه لا يمنعه ممّا يريد مانع فان أريد ارسالها فلايمنعه تكذيبهم و ان لم يرده كان وجود تكذيبهم و عدمه سواء و كان عدم الارسال لعدم الارادة لا للّتكذيب.

وجوابه: أنّه لا ريب في أنّ ترتّب الفساد من موانع ارادة الفعل فاذا كان ارساله تعالى الآيات ممّا يترتّب عليه التّكذيب فأيّ مانع من أن يقال هذه المفسدة مانعة من ارادة الله تعالى للارسال فالمانع مانع من ارادته لامن فعله بعدالارادة حتّى يرد المحذور.

الثّاني: أنّ الارسال يتعدى بنفسه كما قال الله تعالى: «اِنّا اَرْسَلنا نُوحاً اِلىٰ قَوْمِه» (نوح، ۱) فايّ حاجة الى الباء.

وجوابه: أنّ الباء لتعدية الارسال الى المُرسل به لا الى المُرسل لأنّ المرسل محذوف و هو الرّسول و تقديره و ما منعنا أن نرسل الرّسول بالآيات. و الارسال يتعدّى بنفسه الى المرسل و بالباء الى المرسل به وبالىٰ الى المرسل اليه كما قال الله تعالى: «وَلَقَدْ اَرْسَلْنا موُسىٰ بآياتِنا وَسُلْطانٍ مُبينٍ اِلىٰ فِرْعَوْنَ». (سوره مؤمن، ۲۳).

الثّالث: أنّ المراد بالآيات هنا ما اقترحه كفّار مكّة على رسول الله عليه و آله من جعل الصّفا ذهباً و ازالة جبال مكة ليتمكنّوا من الزّراعة و انزال كتاب مكتوب من السّماء و نحوذلك وهذه الآيات ما أرسلت للّاولين و ما شاهدوها فكيف كذّبوها.

وجوابه: أنّ الضّمير في قوله تعالى راجع الى نفس الآيات المقترحة لاالى هذه الايات من الآيات المقترحة كالمائدة و النّاقة و نحو هما ممّا اقترحه الأوّلون.

الرّابع: أنّ تكذيب الاوّلين لايمنع ارسالها على الآخرين لجواز أن لايكذّبها الآخرون. و **جوابه:** أنّ سنة الله تعالى في عباده أنّ من اقترح على الانبيآء آيةً واتوبها فلم يؤمنوا بها عجل الله هلاكهم والله تعالى لم يرد اهلاك اهل مكّة لأنه علم أنّ أولادهم يؤمنون. فلو أرسل بالآيات الّتي اقترحوها فلم يؤمنوا الأهلكهم نظرا الى سنّة الجاهلّية مع انّ حكمته اقتضت عدم اهلاكهم فلذلك لم يرسل بها فمعنى الآية و ما منعنا أن نُرسل بالآيات المقترحة عليك الّا أنكذب الاوّلون بالآيات المقترحة فاهلكوا فربّما يكذب بها قومك فيهلكوا مع أنّ الحكمة تقتضى عدم اهلاكهم.

الخامس: أيّ مناسبة بين صدر الآية وهوما منعنا (الخ) و بين قوله بعدها «وَآتَيْنا ثَمُودَ النّاقَةَ مبُصْرَةً» الآية حتّى صدرت بها.

وجوابه: أنّع لّما أخبر أنّ الاوّلين كذّبوا بالآيات المقترحة غير واحدة منها وهي ناقة صالح (ع) نظرا الى أن آثار ديارهم المهلكة كانت باقية قريبة من مكّة يُبصرها صادرهم و واردهم.

السّادس: ما معنى وصف النّاقة بالابصار وما مدخلّيته هيهنا. **وجوابه:** أنّ معنى مُبصرة دالّة لأنّ

الّدليل هادو مر شد و قيل مُبصرة هيهنا بمعنى مبصر بها كما يقال ليل قائم و نهار صائم أى ينام فيه و يصام فيه و قيل انّها بمعنى مبصرة أى انها يبصر الّناس صحّة نبّوة صالح (ع) و يعضد هذا قرائة من قرء مبصرة بفتح الميم و الّصاد أى تبصرة و الأظهر أنّها صفة لآية محذوف تقديره و آتينا ثمود الّناقة آية مبصرة أى مضيئة بيّنة.

السّابع: أنّ الّظلم يتعدّى بنفسه كما قال الله تعالى: «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ (نساء، ١١٠) فأىّ حاجة الى الباء و هلا قال ظلموها أى بالعقر والقتل؟

و جوابه: أنّ الباء ليس لتعدية الّظلم حتّى يكون المراد أنّهم ظلمواالناقة بل المراد فظلموا أنفسهم بقتلها أو بسببها و قيل الّظلم هنا بمعنى الكفر فمعناه فكفروا بها فلمّا ضمن الّظلم معنى الكفر عداتعديته.

الّثامن: أن قوله تعالى: «وَماَ نُرْسِلُ بِاْلأياتِ الّاتَخْويفاً» (اسراء، ٥٩) يدل على حصول الارسال بها و قوله تعالى«ومامنعنا يدل على عدمه فكيف التّوافيق؟

وجوابه: أنّ المراد بالآيات ثانياهى الفور والدّلالات والانذارات لاالآيات الّتى اقترحها أهل مكّة فلاتناقض.

بيان آيةٍ:

قوله تعالى:«لَاَنْتُمْ اَشَدُّ رَهْبَةً فى حصدُورِهِم مِنَ الله» (حشر، ١٣) ضمير الغايب امّا للمنافقين ا واليهود على اختلاف القوانين و قوله رهبة مصدر مبنى للمفعول و المعنى أنتم اشدّ مرهوبّية فى صدورهم من الله أى انكم فى صدورهم أهيب من الله فيها و حاصله أنّ خوف المنافقين واليهود منكم أكثر من خوفهم من الله تعالى و نظيره ما يقال زيد أشدّ ضرباً فى الّدار من عمر و أى اشدّ مضروبية و المصدر بمعنى المفعول كثير شايع فى كلامهم.

مسئلةٌ طبّيّة:

عرف النّبض تارة بأنّه حركة من أوعية الّروح مؤلفّة من انقباض وانبساط لتبريدالّروح بالّنسيم وأخرى بانّه حركةوضعيّة للشّرائين قبضاً وبسطاً لتعديل الّروح بالّنسيم واخراج فضلاته و الاوّل لاكثر الاطبآء. والّثانى لصاحب الاسباب وبعض آخر ومألهما واحد. الّا أنّ المصّرح به فى الّثانى كون النّبض حركة وضعيّة و فى الاّول لاتعّرض لنحوالحركة. و قد اختلف الاطبّاء فى أنّ حركة النّبض من أىّ حركة فذهب القرشى و بعض آخر الى أنّها حركة وضعيّة كما سبق و ذهب جمهور الاطباء الى أنّه حركة مكانيّة ولذا عرّفه جماعة منهم بأنّه حركة مكانّية الخ. وذهب جماعة

الى أنّه حركة كمّية. استدل الفرقة الأولى بأنّ النّبض ليس حركة فى الكيف ولا فى الكمّ وهو ظاهرٌ و لا في المكان و الشّريان عندالانقباض و الانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتسّع عندالانبساط و يتضّيق عندالانقباض اذاالمكان هو السّطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسّطح الظّاهر من الجسم المحوى و ظاهر أنّ الشّريان بالانبساط و الانقباض لا يتبدّل مايحيط به من السّطح الباطن فى طرف من الأطراف بل السّطح المحيط به من تحته باق بحاله كما كان و انّما يتضّيق و يتسّع السّطح المحيط به من فوقه بالانقباض و الانبساط فاذن ليست حركة النّبض مكانية فبقى أن يكون وضعية اذالّشريان اذا انبسط بعد انقباضه أوانقبض بعد انبساطه لم يتغّير فيه الانسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب و البُعد و هذا هو المراد بالوضع هيهنا. **واحتجّ** الفرقة الثّانية بأنّ الحركة الاينّية الّتى هى يتبدّل بها أيون المتحرك بأن يكون فى كّل آن فى أين آخر و حركة النّبض كذلك اذأيون العرق يتبدّل عندالانبساط والانقباض. **واستدل** الفرقة الثّالثة بأنّ الشّريان يتخلخل عندالانبساط و يتكاثف عندالانقباض و هذه الحركة أغنى التخّلخل و التّكاثف يلزمها اختلاف الأيون فيكون هناكحركتان حركة فى الأين أى فى المكان و حركة فى الكّم لكن الطّبيب انّما يعتبر الحركة الأينّية دون الكميةّ.

أقول: لايخفى أنّ حركة النّبض المشتملة على الانبساط و الانقباض لايخلو عن التّخلخل و التّكاثف سواء كانا حقيقيّين بأن يحصل الانبعاس و الاندماج من دون مداخلة شيء من الخارج و خروجه أوغير حقيقيّين بأن يحصلا مع دخول جسم من الخارج فى التّخلخل وخروجه فى التكاثف لايخلومن الحركة فى الكم و هوظاهر. فاشتمال حركة النّبض على الحركة الكميّة ممّا لاريب فيه. ثّم نقول استلزام الحركةالكّميةللحركةالمكاّنيةكلّيا على كون المكان هو البعدالموجود كما هو التّحقيق عندنا ممّا لاريب فيه لضرورة تبدل البُعد بتبدّل التّخلخل و التكاثف و الانبساط و الانقباض و الانبعاس و الاندماج و غير ذلك من أمثال هذه العبارات الرّجعة الى معنى واحد. و امّا على كون المكان هو السّطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسّطح الظّاهر من الجسم المحوىّ كماذهب اليه المشّاؤن فثبوت الاستلزام فى إكثر الموارد التّخلخل و التّكاثف أيضاً ممّا لاريب فيه اذتبدّل السطّح المذكور فى اكثر أمثلهما ممّا لا يمكن انكاره. نعم تبدّله فى خصوص حركة النّبض محلّ تأمّل. اذاالظّاهر أنّ باطن الجسم الحاوى بظاهر الشّريان لايتبدّل بانبساطه و انقباضه بل المسلّم كمامرّ اتّساعه وتضييقه بهما فى بعض الأطراف وعلى أىّ تقدير لمّا كان التّحقيق عندنا كون المكان هو البعد فلاريب فى تبدّله بهما فيتحقّق فى حركة النّبض الحركة المكانية أيضاً و بذلك ثبت أنّ اشتمال حركة النّبض على الحركة الكميّةوالمكانيةكلتيهما. بقى الكلام فى أنها هل يشتمل على الحركة الوضعّية ايضاً أم لا والتّحقيق أنّه ان اشترط فى الحركة الوضعّية عدم خروج

المتحركّ عن مكانه لم يتحقّق فيها حركة وضعيّة لما عرفت من خروج الشّريان بالانبساط و الانقباض عن مكانه وان لم يشترط ذلك فيها و اكتفى فيها بمجرّد تبدّل نسبة اجزاء المتحرك بعضها الى بعض و بالنّسبة الى ساير الاجسام المباينة عنه تحقّقت الوضعيّة أيضاً. فيها فتامّل.

خبر مبْهم:

روى الكلينى (ره) باسناده عن ابن مُسكان عمن رواه عن أبى عبدالله عليه السّلام قال قال وأنا عنده لعبدالواحد الأنصارى فى برّ الوالدين فى قول الله عزّوجل و بالوالدين إحساناً فظننا انّها الاية الّتى فى بنى اسرائيل (آية ۲۳): «وَقَضى رَبُّكَ اَلّا تَعْبُدُوا اِلّااِيّاهُ». فلّما كان بعد سألته فقال هى التى فى لُقمان (آيه ۱۴): «وَوَصَّيْنَا الأنْسانَ بِوالِدَيْهِ» [احساناً] «وَاِنْ جاهَداكَ عَلىٰ اَنْ تُشْرِكَ بى ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاٰتُطِعْهُما» (آية ۱۵). فقال انّ ذلك أعظم أن يأمر بـصلتهما و حقّهما على كلّ حال «وان جاهداك على ان تشرك بى ماليس لك به علم» فقال لابل يأمر بصلتها و ان جاهداه على الشّرك مازاد حقهما الاّ عظما.

قال: بعض المحّدثين فى بيانه: انّما ظنّوا انّها الاية الّتى فى بنى اسرائيل لأ ن ذكر هذا المعنى بهذه العبارة انّما هو فى بنى اسرائيل دون لقمان ولعلّه (ع) انّما اراد ذكر هذا المعنى الاحسان بالوالدين دون لفظ القران فانّ الآية فى لقمان هكذا: «وَوَصَّيْنَا الْانْسانَ بِوالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ اُمُّهُ وَهْناً عَلىٰ وَهْنٍ وَفِصالُهُ فى عامَيْنِ اَنِ اشْكُرْ لى وَلِوالِدَيكَ اِلَيَّ الْمَصيرُ» «وَاِنْ جاهَداكَ عَلىٰ اَنْ تُشْرِكَ بى ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاٰتُطِعْهُما». وقوله (ع) بأن يأمر بصلتهما وحقّهما بدل من قوله ذلك يعنى أن يأمر الله تعالى بصلتهما و حقّهما على كلّ حال الّذى من جملته حال مجاهدتهما على الاشراك بالله أعظم. و محصّل المراد أنّه ورد الأمر بصلتهما و احقاق حقّهما فى تلك الحال أيضاً و ان لم يجب اطاعتهما فى الشّرك. ثّم لمّا استبان له من حال المخاطب أنّه فهم من قوله سبحانه فلاتطعهما انّه لايجب صلتهما فى حال مجاهدتهما على الشّرك و اعتقد ذلك ردّ عليه السّلام عليه ذلك بقوله لاأى ليس الأمر كما فهمت واعتقدت واضرب عنه باثبات الأمر بصلتهما حينئذٍ اى حين مجاهدتهما على الّشرك وقوله مازاد حقّهما الاّ عظما تاكيداً لماسبق. أقول: الظّاهر أنّ قوله ذلك اشارة الى الآية التى فى لقمان اىّ هذه الآية أعظم و أقوى فى الأمر بصلتهما و حقّهما على كلّ حال و ان كان حال مجاهدتهما على الاشراك بالله فجملة ان يامر فى تاويل المصدر و قبلها لفظة فى مقدّرة و قوله فقال لابل يأمر بصلتهما (الخ) بيانه كمامرّ.

خبرٌ آخر مِن الصحاح:

الرّجل ينفق على رجل ليس من عياله الاّ انّه يتكلّف له نفقه و كسوته أيكون عليه فطرته؟ قال لا انّما يكون فطرته على عياله صدقة دونه. قيل معناه انّه لم يضمّه على عياله بل يتصدّق عليه بالنّفقة و الكسوة. ولا يخفى أنّ اجمال هذا التفّسير أكثر من اجمال الخبر. و يمكن أن يوجّه بوجهين: *أحدهما:* أن يجعل العيال فى قوله على عياله بمعنى المعيل ويكون الضمير فى فطرته فى قوله انّما يكون فطرته راجعاً الى المنفق عليه و فى قوله دونه راجعاً الى المنفق حتّى يكون حاصل المعنى أنّ فطرة هذا الرّجل المنفق عليه حال كونه صدقة واجبة كما ثبت من الشّريعة انّما يكون أى يجب على معيله لا على هذا الرّجل المنفق الذّى يتصدّق عليه بالنّفقة والكسوة ولم يضمّه الى عياله. *الثانى* ان يجعل على فى قوله على عياله بمعنى الّلام وينعكس حال الضّميرين فى المرجع اى يكون الضّمير فى فطرته راجعاً الي المنفق و فى دونه راجعاً الى المنفق عليه و يكون قوله صدقة حالا ايضاً من فطرته و المعنى انّ هذا الرّجل المنفق فطرته اى اعطائه الفطرة حالكونها صدقة كما ورد من الشرع انّما يكون لعياله دُون هذا الرجل المنفق عليه الذى ليس من عياله.

شعرٌ فارسی

گر توانم سجده گاه شُكر سازم ساحتش   چون مسيحِ مريم ازصِفْر حَمَل تا پاى حُوت

حضرت عيسى (ع) درآسمان چهارم است وتا ظهور حضرت صاحب الامر ـ عجّل اللّه فرَجه ـ به طاعت وسجدهٔ الهى مشغول است. ومعنى شعر اين است كه: اگر ازدستم برآيد به شكرانهٔ آنكه فلك حاجت مرا برآورد قضاى اورا از اوّل حَمَلْ كه اوّل بروج است تا حُوت كه بُرج آخر است سجده گاه سازم وشكر اوبه تقديم رسانم واضافهٔ صفر به حَمَلْ ويا به حُوت بيانى است چه درتقويم صفْر علامت حَمَلْ و يا علامت حوت است.

فائدةٌ

كثير اما فى الاحاديث والخطب وغيرهما من المقامات يشار بعبارة للتّشبيه والتّمثل الى شئ ممّا كان معروفا فى الجاهلية من قضية اللّعب بالازلام و هى سهام الميسر اى القداح العشرة التّى يسيرون ويتغامرون عليها وكيفية هذا اللّعب فى كتب اللّغة والتّفاسير والاخبار مختلفة ومافيه من طرق تفسيره وبيانه لايخلو عن الاختلاف والمباينة. وفى بعضها اجمال لايظهر به المرام وبعضها ممّا لايصّح ظاهراً فنحن نشير الى ما هو الصّحيح من كيفية هذا اللّعب حتّى لايبقى ابهام فى موارد الاحتياج فنقول انّ هذا اللّعب عندهم كان على وجهين:

احدهما: أنه كان يجتمع العشرة من الرّجال فيشترون بعيراً فيما بينهم وينحرونه و يقسمونه

عشرة اجزاء متساوية و كانت لهم خشبات عشرة تسمى بالقداح العشرة سبعة منها ذات انصباء و ثلاثة منها ما كان له نصيب و لكل من العشرة اسم خاص فالسّبعة: اوّلها: الفذ بالفاء و الذّال المعجمة المشدّدة و له سهم. و ثانيها: التّوام بالتّاء المثنّاة الفوقانية و الهمزة و له سهمان. وثالثها: الرّقيب بالرّآء و القاف على وزن فعيل وله ثلثة أسهم. ورابعها: الحلس بكسر الحاء و سكون اللّام و السّين المهملة وقد تحرك الحاء و اللّام بالفتح وله أربعة أسهم. و خامسها: النّافس بالنّون و الفاء و السّين المهملة و له خمسة أسهم. و سادسها: المُسبل كمحسن بالسّين المُهمله و الباء الموحدّة و له ستّة أسهم. و سابعها: المُعلى بضّم الميم و سكون العين و فتح اللّام و له سبعة أسهم. و أمّا الثّلثة الّتى لانصيب لها فهى الوغد بالواو و الغين المُعجمة و الدّال المُهملة و المنيح بالنّون و اليآء و الحآء المهملة و السّفيح بالسّين المهملة و الفاء و الحاء المهملة على وزن فعيل وقد اشار الى العشرة على التّرتيب المذكور بعض الشّعراء بقوله:

هى «فذ» و «توأم» و «رقيب» ثّم «حلس» و «نافس» ثّم «مسبل»
و «المعلى» و «الوغد» ثّم «منيح» و «سفيح» و ذى الثّلثة تهمل

و هذه القداح العشرة كانت ممتازة اما بعلامة أو كتابة الاسم. فبعد اجتماع العشرة من يسار الحّى يجعلون القداح في خريطة و يضعُونها على يدمن يثقون به فيحركها و يدخل يده فى تلك الخريطة ويخرج باسم كلّ من الرّجال العشرة قدحا فمن خرج له قدح من الأقداح التّى لها نصيب أخذ ما بعدد لهذا القدح من السّهام من أجزاء لحم الجزور المنقسم الى عشرة أجزاء ومن خرج له دح من الاقداح التّى لاأنصباء لها لم يأخذ شيئا و ألزم باداء الثّلث ثمن البعير فلايزال يخرج واحداً بعد واحد حتّى يأخذ اصحاب الانصباء السّبعة انصبائهم ويغرم الثّلثة الّذين لاأنصباء لهم يمة البعير. وعلى هذا كان اللّازم من الاخراج مايخرج به من الثلثة التّى لا أنصباء لها جميعها ومن السّبعة التى لها انصباء عدد يكون سهامه بقدر اجزاء لحم الجزور أعنى العشرة و الباقى من ذوات الأنصباء ماكان احتياج فى اخراجه اذيتم بذلك ماكان مطلوبهم فى الميسر من الغرم و الغنم. فلو خرج أوّلا الثلاثة الّتى لا أنصباء لها ثمّ المعلى و الرّقيب الذّين سهامهما عشرة أوبالعكس يتّم بذلك الميسر اذيكون اللحم الجزور حينئذٍ بجميعه لصاحب المعلى و الرّقيب وثمنه على صاحب الثّلثة و يبقى أصحاب الخمسته الباقية من ذوات الانصباء أعنى الفذ و التّوام والحلس و النافس والمسبل بلاغنم ولاغرم. فاخراجها لتعيين صاحب كلّ منها لافايدة فيه، اذ لو أخرج كلّ منها باسم واحد حتّى يتمّيز صاحبها لم يأخذ أحد منهم شيئاً من أجزاء الجزور لعدم بقائه ولا لزمه شئ من ثمن الجزور للزوم جميعه على أصحاب الثلاثة فلا فايدة فى اخراج واحد واحد بل بعد خروج الثلاثة والمعلى و الرّقيب يتّم الميسر ويطرح البواقى و بذلك يظهر أنّه على هذا الطّريق يكون على بعض الرّجال

العشرة من اليسار غرم و لايكون له غنم أصلاوهم الـذين يخرج على أسمائهم الثلاثة التّى لا أنصباء لها ويكون لبعضها غنم ولا يكون له غُرم وهم الـذين يخرج على أسمائهم ذوات الأنصباء من القداح مالم يتم العشرة وبعضهم لا يكون له غنم ولا عليه غرم وهم الّذين لم يخرج على أسمائهم شئ حتّى خرج من السّبعة ماتمّت به العشرة ومن الثلاثة جميعها و يختلف عدد كل من الأخيرين باختلاف مايخرج ومالا يخرج من القداح التّى لها أنصباء فان خرج أوّلا مثلا المعلى و الرّقيب وتمّ بهما العشرة يكون عدد الرّجل الّذين لهم غنم بلاغرم اثنين و عدد الّذين لا غنم لهم ولا غرم عليهم خمسة ولو خرج أوّلا الفذ و التّوام و الرّقيب و الحلس وتمّت به العشرة يكون عدد الأوّلين أربعة و عددالآخرين ثلثة وقس على ذلك سائر الفُروض ولو تمّت العشرة بقدح اذالوحظ سهمه مع سهام سابقة زادت السّهام على العشرة أخذ صاحب هذا القدح بقدر الباقى ولاأثر للزيادة مثلا اذا خرج باسم رجل المعلى فأخذسبعة من العشرة ثمّ خرج باسم آخر المسبل وسهمه ستّة يأخذماهو الباقى من العشرة أعنى الثلاثة ولا اثر للثلاثة الّتى ليس بازائها شئ فى الخارج ثم وقع الاختلاف فى ثالث قداح الميسر فذكر جماعة أنّ اسمه الرّقيب كماذكرناه وقال جمع أنّ اسمه الضّريب والمروى فى بعض اخبارائمّتنا ان ثالث القداح هوا لمسبل و سادسُها الرّقيب حتّى يكون ترتيب السبعة الّتى لها انصباء هكذا. الفّذ و التّوأم و المسبل و النّافس و الحلس و الرّقيب و المعلى. وعلى هذا الاصطلاح جرى ما وقع فى كلام بعضهم من مدح الفائق فى كمال بالفائز فى الرّقيب كمال وقع فى كلام الجميع مدح مثله بالفآئز بالمعلى.

وثانيهما: انّه بعد اجتماع العشرة من رجال الحّى على البعير الّذى اشتروه و نحروه يقسّمون لحمه الى ثمانية وعشرين قسماً ويخرج الّرجل الّذى يوضع عنده القداح العشرة واحداً واحداً من الأقداح باسم واحد و احد من الّرجال حتّى يخرج جميع القداح العشرة فمن خرج باسمه واحداً من القداح السّبعة الّتى لها أنصباء أخذ سهم هذاالقدح من سهم واحد الى سبعة أسهم فيكون لكلّ من السّبعة الّتى خرج على اسمه قدح من القداح الّتى لها انصباء نصيب من اللحم على التّفاوت اذلصاحب الفذ سهم واحد والصاحب التّوام سهمان و لصاحب الّرقيب والضّريب و المسبل على اختلاف الاقوال ثلاثة أسهم وهكذا الى أن يكون لصاحب المعلى سبعة أسهم والمجموع ثمانية و عشرون يوزعه على جميع السّبعة على التّفاوت بالنّحو المذكور. و من خرج باسمه واحد من الثلاثة الّتى لاأنصباء لها لم يأخذ شيئامن اللّحم ويعزم ثلث قيمة الجزور فاصحاب الثّلاثة يغرمون ثمن البعير ولا يأخذون شيئاً من لحمه. فعلى هذا الوجه لا يوجد فى العشرة من لا غنم له ولا غرم عليه بل ينحصرون فيمن له غنم ولا غرم عليه وهم أصحاب السّبعة ومن عليه غرم ولا غنم له وهم أصحاب الثلاثة. هذا و قال العارف الّربانى كمال الّدين ابن ميثم البحرانى فى شرح نهج البلاغة فى كيفيّة

هذااللّعب أنّ الخشيات المسميات قداحا وهي الّتى كانت لايسار الجزور سبعة أوّلها الفذّ بالّذال المعجمة و فيه فرض واحد. و ثانيها التّوام و فيه فرضات. و ثالثها الضّريب بالضّاد المعجمة و فيه ثلاثة فروض ورابعها الحِلس بكسر الحاء وفيه أربعة فروض وخامسها النّافس وفيه خمسة فروض وسادسها المسبل وفيه ستّة فروض وسابعها المعلى وفيه سبعة فروض وليس بعده قدح فيه شئ من الفروض الاّ انّهم يدخلون مع هذه السّبعة أربعة اخرى تسّمى أوغاداً لافروض فيها وانّما انتقل به القداح و أسماؤها: المصدر ثمّ المضعف ثمّ المنيح ثمّ الصّفيح فاذا اجتمع يسار الحىّ أخذ كلّ منهم قدحاً و كتب عليه اسمه أوعلّمه بعلامة ثمّ أتوابجزور نحرها صاحبها و يقسمها عشرة اجزاء على الوركين والفخذين والكاهل والّزور و الملحا والكتفين ثمّ يعمد الى العاطف و جزرالّرقبة فيقسمها على تلك الاجزاء بالسّوية. فاذا استوت وبقى منها عظم أوبضعة لحم انتظر به الجازرمن أراده ممّن يفوز قدحه فان أخذه عبر به والاّ فهو للجازر ثمّ يؤتى برُجل معروف أنّه لم يا كل لحماً قطّ بثمن الاّ أن يُصيبه عند غيره ويسمّى الحرضة فيجعل على يده ثوب و تعصف رؤس اصابعه بعصابة كيلايجدمسّ الفروض ثمّ يدفع اليه القداح ويقوم خلفه رجلٌ يقال له الّرقيب فيدفع اليه قدحاً قدحاً منها من غير أن ينظر اليها فمن خرج قدحه أخذ من اجزاء الجزور بعدد الفروض الّتى فى قدحه و من لم يخرج قدحه حتّى استوفت اجزاء الجزور غرم بعد فروض قدحه من اجزاء تلك الجزورمن جزوراخرى لصاحب الجزور الّذى نحرها فانّ اتفق أن خرج المعلى أوّلا فأخذصاحبه سبعة أجزاء من الجزور ثمّ خرج المسبل فلم يجد صاحبه الاّ ثلاثة اجزاء اخذها و غرم له من لم يفزقدحه ثلاثة أجزاء من جزور أخرى و امّا القداح الأربعة الاوغاد فليس فى خروج أحدها غنم و لافي عدم خروجها غرم و المنقول عن اليسار انّهم كانوا يحرّمون ذلك اللّحم على أنفسهم ويعدونه للضّيافة.
ولايخفى انّ هذاالوجه مخالف للوجهين المذكورين المشهورين فى كلام القوم اذالمذكور فى كتب التّفاسير والأخبار واللّغة ليس الاّ أحدهما و ليس هذاالوجه مذكوراً فى شئ من الكتب المشهورة بل لاارىٰ لهذاالوجه صحّة اذحاصله انّ الغنم والغرم كليهما يحصلان بالقداح السّبعة الّتى لها أنصباء من دون مدخليّة للثلاثة الّتى ذكرنا انّها لاأنصباء لها فى الغرم وذكر بدلها الأربعة بالاسماء المذكورة وقال انّما لايحصل بها غنم وغرم ولافائدة فى ادخالها فى جملة القداح وانّما يدخل لمجرّد تكثير العدد و القداح السّبعة المتميّزة عندهم يأخذ كلّ واحد منها و احدمن الّرجال ويجعله مخصوصاً لنفسه بكتابة اسمه عليه او باعلامه علامة. ثمّ الّرجل المزاول للاخراج يخرج كلّ واحد واحد من دون حاجة الى قصد كونه من فلان أوفلان فلايفتقر الى الاخراج باسم معيّن منهم بل مجرّد الاخراج كافٍ اذكلّ منها صاربكتابة الاسم أورسم العلامة مخصوصاً بمعيّن فاذا اخرجه يظهر أنّه لفلان فيأخذ ما بازائه من سهام اللّحم وهكذا يخرج كلّ قدح ما بازائه من السّهام

حتى يستوفى اجزاء الجزور العشرة فمن خرج قدحه قبل استيفاء الاجزاء العشرة يحصل له غنم بلاغرم على التّفاوت و من لم يخرج اسمه حتى يستوفى الاجزاء يكون عليه الغرم بقدر ما بازاء قدحه من السّهام فكلّ قدح عيّنه واحد لنفسه ان خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم بقدر ما بازائه من السّهام اللّحم و لذلك ما كان مضايقة بينهم فى تعيين كل منهم ماشاء من القداح السّبعة لنفسه اذماكان بينها من التّفاوت فى الـزيادة والنّقصان كان مردّدا بين أن يكون نفعاً أوضرّاً أى غنماً أوغرماً فما كان يتصور فائدة فى رجحان بعضها بالاخبار حتّى يحصل التّزاحم بينهم فى ارادة كلّ منهم أن يُعينه لنفسه ولا يختار غيره. والحاصل انّه على هذاالوجه كلّ من لم يخرج اسمه حتّى يتمّ خروج العشرة يلزم أن يغرم بقدما بازاء قدحه من السّهام. وظاهرٌ أنّ مجموع السّهام الّتى بازاء مجموع القداح السّبعة ثمانية وعشرون سهماً وبعد استيفاء اجزاء الجزور الّتى هى عشرة يخرج من السّهام عشرة ويبقى ثمانية عشر سهماً بازاء القدح الّتى لم يخرج حتّى استوفت الاجزاء فلوعزم كـل واحد ممّن لم يخرج اسمه حتّى استوفت الاجزاء بعدد ما بازاء قدحه من السّهام يلزم أن يكون مايغرمون أزيد من اجزاء الجزور بثمانية اذثمن الجزور يوزع على اجزائه العشرة فبازاء كلّ جزء عشر القيمة فاذا كان الـغرم اللاّزم على صاحب كـل قدح بقدر ما بازائه من السّهام يكون الثمن اللاّزم عليه ادائه بهذاالقدر فاذا لزم على الجميع الّذين لم يخرج أقداحهم حتّى استوفت الاجزاء بعددما بازاء قدحه من السّهام يلزم أن يكون مايغرمون أزيد من اجزاء الجزور بثمانية اذثمن الجزور يوزع على اجزائه العشرة فبازاء كلّ جزء عشر القيمة فاذا كان الغرم اللاّزم على صاحب كلّ قدح بقدر ما بازائه من السّهام يكون الثّمن اللاّزم عليه ادائه بهذاالقدر فاذالزم على الجميع الّذين لم يخرج أقداحهم حتّى استوفت الاجزاء بعددما بازاء أقداحهم من سهام اللّحم وهو ثمانية عشر جزء و هو زايد عن أجزاء الجزور بثمانية لزم أن يكون مايغرمون من القيمة أيضاً أزيد من قيمة الجزور الّتى مثلا عشرة دنانير بثمانية دنانير ولا معنى لذلك اذالميسر انّما وقع على مجرّد العشرة فلامعنى لغرامتهم أزيد من ذلك. فان قيل المراد أنّ الغرامة انّما هو على نسبة سهامهم بمعنى أن مايغرمون و هو العشرة يُوزع على سهامهم الثّمانية عشر و يؤخذمنها لكلّ منهم مايقتضيه عدد سهامه فيغرم صاحب كلّ سهم واحد من الثّمانية عشر نصف العُشر من العشرة و عشرين من العُشر و صاحب سهمين و احدُ اربعة أعشارمن العشر وصاحب الثلاثة واحدأونصف أوستّة أعشارمن العشر وهكذا حتّى يصير المجموع اللاّزم من الغرم ثمن الجزور. قلنا لو سلّم صحّة ذلك فى الواقع فلاريب فى أنّ كلام القائل المذكور لايساعده فضلا عن كلام غيره وان قيل المراد أنّ بعد استيفاء العشرة يخرج ايضا من القداح الباقية حتّى يخرج من القداح عدديكون بازائها من السّهام عشرة و حينئذيتم اللّعب و يكون الغُرم على من خرج على اسمه هذه القداح الّتى سهامها عشرة ولايكون على

أصحاب القداح الباقية بعدتماميّة هذه العشرة اصلا. قلنا هذا أيضا ممّا لايساعده كلام القائل المذكورمع أنّه لايصحّ فى نفسه أيضاً كما لايخفى وجهه. ثمّ ماذكر من أنّه لو خرج المعلى أوّلا وأخذ صاحبه سبعة ثمّ خرج المسبل ولم يجد صاحبه الاّ ثلثة اجزاء أخذها وغرم له من لم يفز قدحه ثلاثة أجزاء لاوجه له ظاهر اذمع تمامية العشرة يلزم أن لاياخذ صاحب المسبل سوى الثلاثة الباقية ولامعنى لاغترام من لم يفزقدحه له اذمن لم يفزقدحه لايغرم أزيد ممّا هو سهام قدحه وذلك أى ماهو سهام قدحه لابدّأن يعطى صاحب الجزور دونه كيف وانّه لايستحق أزيد من الباقى. ثمّ ماذكره من الاعطاء من جورآخر فكانّ مبناه على أن بعد تقويم الجزور ونحوه يأخذون من قيمته جوراً آخر و يعطون صاحب الجزر المنحور وماكان صاحبه راضياً بأخذالثّمن بل كان بناؤهم فى أن يستر وابقيمته جزوراً آخر مثل جزورهم أو أحسن منه وكان هذا لم يكن كليّا وما ذكره من أنّهم يحرّمون ذلك اللّحم على أنفسهم ويعدونه للضّيافة غير ثابت بل خلاف الواقع اذالمصرّح به فى بعض الاخبار المعتبره أنّ ذلك اللّحم يأكله السّبعة الّذين لم يغرموا ثمنه وانّما لا يأكله الثلاثة الّذين اغرموا الثّمن.

تفسير آيه:

قال الله تعالى: «وَالَّذينَ يُؤتُونَ ماۤ اٰتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ» (مؤمنون، ۶۰).

الفعل الاوّل أعنى المضارع من باب الافعال المعلوم. والثّانى أعنى الماضى امّا ان يكون بالمدّ حتّى يكون منه ايضاً. فالمعنى يعطون ما أعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة. أوبغير المدّحتّى يكون من المجرّد. فالمعنى ويعملون ما عملوا من الصّالحات ومع ذلك قلوبهم خآئفة. قال الصّادق عليه السّلام فى تفسيره اتوا والله بالطّاعة مع المحبّة والولاية وهم مع ذلك خائفون أن لاتقبل منهم و ليس والله خوفهم شكّاً فيما هم فيه من اصابة الّدين لكنّهم خافوا أن يكونوا مقصّرين فى الّطاعة والمحبّة.

فائدةٌ:

جاء فاعل فى القران بمعنى المفعول فى موضعين الاوّل: قوله تعالى: «لاٰعاصِمَ اْلَيوْمَ مِنْ اَمْرِ اللهِ اِلاّمَنْ رَحِمَ» (هود، ۴۳) اى لامعصوم. الثّانى: قوله تعالى: «مآءٍدافِقٍ» اى مدفوق، وجاء اسم المفعول فيه بمعنى الفاعل فى ثلثة مواضع. الأوّل: قوله تعالى: «حجاباً مَسْتوُراً» اى ساتراً. والثّانى: قوله تعالى: «وَكاٰنَ وَعْدُهُ مَاْتيّاً» أى آتيا. والثّالث: قوله تعالى: «جَزآءً مَوْفُوراً» أى وافراً.

تفسير آية:

قوله تعالىٰ: «وَاِذْ اَخذَ اللّهُ ميثاقَ النَّبيّنَ لَماۤ اٰتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جاۤئَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِماٰ مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنه قالَ ءَاَقْرَرتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلىٰ ذٰلِكُمْ اِصْرى قاٰلُوٰا اَقْرَرنٰا قال فَاشْهَدُوٰا وَاَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشّاٰهِدينَ فَمَنْ تَوَلّىٰ بَعْدَ ذٰلك فَاُولئك هُمُ الْفاٰسِقُونَ». (آل عمران، ۸۲ـ۸۱).

و قد فسّر هذه الآية بوجوه: الأوّل: أن يكون المراد أنّ الميثاق مأخوذ من النّبيين أى أخذ اللّه الميثاق على النبّيين بأن يصدّق بعضهم بعضاً وينصر بعضهم بعضا. و اللاّم فى لما اتيتكم لتوطية القسم لأن أخذ الميثاق فى معنى الاستحلاف و لفظة ما شرطيّة ولتؤمنّن قدسدّ مسدّ القسم وجواب الشّرط معاً و معنى الاية حينئذ و اذا حلّف اللّه النبّيين انّه اذا اتيتكم من كتاب و حكمة ثمّ جاء من بعدكم فى حيوتكم رسول آخر مصدق لكم و لما معكم لزم عليكم أن تصدّقونه أيضاً بنبوّته و تنصرونه. والحاصل أنّه أخذ الميثاق من النّبيين بأنّه اذا بعث اللّه فى حيوتهم نبيّا آخر يكون تابعاً له أو خليفة له وجب عليهم ان يصدّقونه ولا يكذّبونه كما وقع ذلك من بعثة لوط (ع) فى حيوة ابراهيم عليه السّلام وبعض الانبياء فى عصر موسى (ع) وبعضهم فى عصر عيسى (ع). ويجوز أن يكون ماموصولة بمعنى الذى و المعنى أحلف اللّه النّبيّن للّذى اتيتكموه من كتاب و حكمة ثمّ جاءكم رسوُل لئؤمنّن به ولتنصرنّه و قرء لما اتيتكم بكسر اللاّم أى لأجل ايتائى ايّاكم بعض الكتاب و الحكمة فيكون على هذا ما مصدرية والفعلان معها وهما اتيتكم وجائكم فى معنى المصدرين واللاّم داخلة للّتعليل و المعنى اخذ اللّهُ ميثاقهم لتؤمنن بالرّسول و لتنصرنه لاجل ايتائى ايّاكم الحكمة و مجيئ هذا الرّسول الّذى أمرتكم بالايمان به و نصرته موافقالكم غير مخالف وقوله قالءأقررتم (الخ) أى قال اللّه تعالى للّنبيين ءأقررتم به وصدقتموه وأخذتم على ذلك اصرى أى عهدى. وسمّى العهد إصراً لانه ممّا يوصر أى يشدّ ويعقد قالوا اى الأنبياء أقررنا قال اللّه فاشهد بذلك وأنا معكم على ذلك أيضاً من الشّاهدين.

الثاّني: أن يكون الميثاق مأخوذ اللّنبيين من أممهم بأن يصدّق كلّ أمّة لنبيّهم وتعمل بما جاء به.

الثّالث: أن يكون الميثاق مأخوذاً من النّبيين لمحمد صلّى اللّه عليه و آله بانّه اذا بعث اللّه محمّداً (ص) و هى حيّ ليؤمنّن به و ينصُرنّه و أمرهم أن يأخذوا العهد بذلك على أممهم.

الرابع: أنّ المراد أن الأنبياء كانوا يأخذون الميثاق من أممهم بأنّه اذا بعث اللّه محمدصلّى اللّه عليه واله أن يؤمنوا به وينصروه. فالمعنى على الثّانى و اذ أخذ اللّه من النّاس الميثاق للنّبيين لما اتيتكم أيّها النّاس من كتاب وحكمة بواسطة نبّى سابق ثم جائكم نبى آخر مصدق لما معكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ثّم قال اللّه للنّاس ءأقررتم قالوا أقررنا (الخ). وعلى الثالث معناها كما ذكر الاّ أنّ المراد النّبيّ الآخر المصدّق فهو محمد صلى اللّه عليه وآله. وعلى الرّابع معناها واذأخذ

النّبيون الميثاق من أممهم لما اتيناكم من كتاب و حكمة ثّم جاء كم محمد (ص) مصدق لما اتيناكم من الكتاب والحكمة لتؤمنّن به ولتنصر نّه وقال كلّ نبى لأمّته ءأقر رتـم قالوا أقر رنا (الخ). ولما كان أخذ النّبى من الاّمة الميثاق وقوله لهُم ءأقر رتم هو بعينه أخذ اللّه و قوله تعالى أضاف اللّه تعالى الأخذ و القول الى نفسه.

تفسير آية:

قال اللّه تعالى: إِنَّ الّذينَ كَفَرُوا بَعْدَ ايمانِهم ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُم وَ اُولئك هُمُ الضّالّوْنَ» (آل عمران، ٩٠).

المراد بالّذين كفروا هم اليهود كفروا بعيسى بعد ايمانهم بموسى ثّم ازدادوا كفرا بكفرهم بمحمّد صلى‌الله عليه و آله أوكفروا بمحمّد (ص) بعد ايمانهم به قبل بعثته ثم ازدادوا كفراً باصرارهم على ذلك و عداوتهم له ونقضهم عهده لن تقبل توبتهم لأنّ التّوبة على وجه الخلوص يستحيل أن يصدر عنهم كما يدّل عليه قوله تعالى و اولئك هم الضّالون.

آيةٌ فيها اشكالٌ:

قال الله تعالى: «اِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا وَماتُوا وَهُمْ كُفّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ اَحَدِهِمْ مِلْؤُ الارْضِ ذَهَباً وَلَوِافْتدىٰ بِه». (آل عمران، ٩١).

فيه اشكال وهو أنّ قوله تعالى لن يقبل من أحدهم ملأ الأرض ذهباً ليس المراد به الاّ انّه لا يقبل ذلك منهم فدية فأيّ حاجة بعد ذلك الى قوله ولو افتدى به؟ و قدأجيب عنه بوجُوهٍ:

الأوّل: أنّ قوله ولو افتدى محمول على المعنى أى لا يقبل منهم فدية ولو افتدى بملأ الارض ذهباً.

الثّاني: أنّ قوله لو افتدى معطوف على مقدّر تقديره فلن يقبل من أحدهم فدية ملأ الارض ذهباً لو تقرب به في الدّنيا ولو افتدى به من العذاب فى الاخرة أيضا لم يقبل منه.

الثالث: أنّ المراد ولو افتدى بمثله أيضا فيصير المعنى لا يقبل ملأ الارض ذهباً فدية ولو زيد عليه مثله والمثل يُحذف كثيراً فى كلامهم مثل ضربته ضرب زيد أى مثل ضربه. و مثل قضيّة لا أباحسن لها أى ولا مثل أبى حسن لها.

سؤالٌ طبيعي:

ان قيل انهم قدذكروا انّ الشعاع المنعكس الزّجاجة المملّوة ماء قديحرق والمنعكس من

المملّو هوآء لايحرق اصلا وقدثبت ذلك بالتّجربة ايضاً فما السبب في ذلك؟

قلنا: هذاالسّؤال ممّاسئله أبوريحان البيرونى عن الشّيخ الرّئيس وقدأجابه بأنّ نفوذالشّعاع فى الجسم على ضربين الأوّل: نفوذمرورو تجاوزعنه الى ماورائه كنفوذ شعاع الشّمس فى بعض الافلاك و العناصر متحدّراً الينا و نفوذ شعاع البصر فى بعض العناصر و الأفلاك مرتقيا الى الكوكب. الثّاني: نفوذوقوف و اجتماع من غير تجاوز الى ماورائه كنفوذضوءالنّار فى الجمرة والحديدالمحماة وضوءالشّمس فى الشفق والثّلج ونحوهما ونفوذشعاع البصر فى القطعة الثّخنة من الجمدو البلور والمآء الصّافى الّذى له عمق يُعتدبه. والنّفوذ الاول لايستلزم تكيّف الجسم بالضّوء النّافذفيه وان كان شديدا ولاانعكاسه عنه الى مايقابله. ولوفرض حصوله ففى غاية الضّعف والقلّة بخلاف الثّانى فانّه يوجب تكيّف الجسم بالضوء وانعكاسه عنه تكيّفا وانعكاساً ظاهرين وسيّما اذاكان ذالون ولمّا كان شعاع النّافذ فى الزّجاجة المملّوة ماء فى بعض الأوقات من الثّانى فينعكس منها قدر معتدبه من الشّعاع ولذلك يكون محرقا بخلاف الشّعاع المنعكس من الزّجاجة المملّوة هواء فانّ المنعكس منه هو بقدر مايقتضيه ثخانة الزّجاجة ولاتاثير للهواء لغاية لطافته فيكون فى غاية القلّة فلاتأثير له بالاحراق ثمّ بما ذكر من التّحقيق يمكن أن يدفع سرّما أورده الأكثرون القائلون بأنّ أنوار الكواكب ذاتية غيرمستفادة من نورالشّمس عن القائل باستفادة أنوارها من الشّمس فاجن ماأورده عليه وجهان: أحدهما: أنّه لوكانت أنواره مستفادة من نورالشمس لزم اختلاف تشكلات أنوارالكواكب كمافى القمر مع أنّ الأمر ليس كذلك. الثّانى: أنّ أنوارها لو كانت مستفادة من نورالشّمس لزم أن لايحجب ماورائها عن الرّؤية لأنّها أجسام شفّافة ليست كثيفة مظلمة كالقمر حتّى يحجب ماورائها ولاريب فى أنّه على ماذكر من كون نفوذالشّعاع على قسمين يندفع الايرادان اذللقائل باستفادة أنوارالكواكب من الشّمس أن يجعل نفوذ شعاعها فيها من قبيل النفوذ الثّانى فيستتر أعماقها به كالكرة من البلور الصّافية اذالكرة الّتى لها لون ما اذاأشرقت عليه الشّمس و نفذشعاعها فى جميع أعماقها نفوذ اجتماع فانّه اذا نظر اليها من أىّ الجهات يرى كلّها مستنيراً فلايلزم حينئذٍ اختلاف تشكلات الكواكب كما فى القمر اذالم يبق شيء حينئذ من أجزائها مظلماً حتى يلزم اختلاف تشكّلاتها فاندفع الايراد الأوّل.

وأمّا الايراد الثّانى فهو أنه لو نفذ شعاع الشّمس فى أعماقها لكانت شفيفة فلايمنع نفوذ شعاع البصر فيها فلايحجب ماورائها. ففيه أنّ المورد ان أراد من النّفوذ النّفوذ بالمعنى الأول فنحن لانقول به فى الكواكب كيف وهو مكيّفة بالضّوء تكيّفا ظاهراً وهو منعكس عنها انعكاساً باهراً. وان أراد به المعنى الثّانى لم يلزم كونها شفيفة بل غاية مايلزم منه نفوذ شعاع البصر فيها أيضاً بهذاالمعنى لابالمعنى الاوّل فكيف يلزم أن لايحجب ماورائها عن الرّؤية على أنّ للمانع أن يمنع نفوذ شعاع البصر فى أعماق الجسم كنفوذ شعاع الشّمس فيه بهذا المعنى وان كنّا غيرمحتاجين

فى اتمام الكلام الى هذاالمنع والقائل بأنّه لولم يكن شعاع البصر ألطف من شعاع الشّمس فلايكون أكثف، فكيف ينفذ الثّانى دون الأوّل ان أراد معنى التّبادل بمعنى أنه كيف ينفذفيه شعاع الشّمس تارة ولاينفذ فيه شعاع البصر أخرى وهذا لاينفعه ولايضرّنا وان أراد معنى الاجتماع أى كيف لاينفذ شعاع البصر حال نفوذ شعاع الشّمس ففيه نظر ظاهر لجواز أن يكون شدة شعاع المكتسب القائم بالجسم ونفوذه مانعاً من نفوذشعاع البصر فيه كما هو محسوس فى الثّلج و البلّورالخثين اذا أشرقت عليه الشّمس فانّ شعاع البصر يكلّ ويتفرّق بمجردالوقوع على سطحها ولايمكنه النفوذ فى أعماقها و هذا ظاهر و منه يظهر أنّه يكفى فى حجب لكواكب ماورائها مجرّد استضائتها الباهرة للبصر لكن يضمّ ألوانها الاصليّة الى أنوارها الكسبيّة ويجعل المجموع موجباً للحجب كما نقل عن السّيد السّند لحصول زيادة الحجب بها و قداتضح بذلك حال القول بأنّه لوكان ضوء الخمسة المتحيّرة مستفادة من الشّمس لما حجبت ماورائها.

فائدة نحويّة:

اذن يقع جواباً وجزاء وينصب المستقبل اذا لم يعتمد ذلك المستقبل على ما قبل اذن أى لم يقع معمولا له نحو اذن تدخل الجّنة جواباً لمن قال أسلمت، فان بعد اذن أعنى تدخل لم يقع معمولا لما قبلها وتلغى اذن أى لايعمل ولاتنصب المُستقبل بل يكون مرفوعاً مع اعتماد ما بعدها على ما قبلها أى وقوعه معمولا أومع الحالية مثال الاوّل نحو قولك لم يحدّثك أنا اذن اكرمك فانّ ما بعد اذن هنا خبرٌ الماقبلها فاعتمد عليه ومثال الثّانى كقولك لمن يحدّثك اذن اظنّك كاذباً ومع العطف فالوجهان نحو اتيتك و اذن اكرمك.

فائدة أخرى:

يختصّ لمّا بجواز حذف فعلها نحو شارفت المدينة و لمّا، أى و لمّا أدخلها وهى مع المضارع جازمة نحو لمّا تقم أقم ومع الماضى ظرف نحو لماقمت قمت ومع غيرهما بمعنى الاّ نحو «وَاِنْ كُلٌّ لَّمَّا جَمْيعٌ لَدَيْنا مُحْضَرُونَ» (يس، ۳۲).

أيضاً فائدة أُخرى:

ان الشّرطية تجزم المضارع شرطا كان أوجزاء ومثاله ظاهر الاّ انّه فى الجزآء الّذى ما قبله أعنى شرطه فعل ماض يجوز فيه وجهان أى الجزم والرفع نحوان قمت اقم و اقوم.

فائدة أخرى:

مميّز العدد من الثّلثة الى العشرة مجموع مجرور نحو ثلثة رجالٍ ومن العشرة الى المائة مفرد منصوب نحو اربعة عشر رجلا وخمسة وعشرون رجلا وهكذا ومن المائة الى ما فوقها كائنا ما كان فرد مجرور مثل مائة رجل و سبعمائة رطل و هكذا و قد نظم ذلك بالفارسية هكذا:

مميّز از عدد بر سه جهة دان ز سه تا ده همه مجموع و مجرور

ز ده تا صد همه فرد است و منصوب ز صد برتر همه فرد است و منصوب

و بالعربيّة أيضاً هكذا:

ثمانا بعد ما جاوزت الاثنين بمجموع و مجرور فميّز

اى ثمان كلمات هى من ثلثة الى عشرة مميزها بمجموع و مجرور

عدا ما كان منها قد أضيفت الى مائة بفرد فهو ميّز

أى هذه الثّمانية المذكورة الّتى تميّزها بالمجموع والمجرور وغير هذه الثّمانية مفرداً مع الجّر.

و فيما بعد عشر فردا انصب الى تسع و تسعين المّميز

و معناه ظاهر.

و لمّا جاز من تسع و تسعين فجر عند ذا فردا يميّز

و هذا ايضاً معناه ظاهر.

فى كيفيّه تذكير الاعداد و تانيثها:

فهى انّه من ثلث الى عشرة يذكّر للمؤنث ويؤنث للمذكّر بعكس المشهور أى يدخل التّاء للمذكّر ويؤتى بلاتآء للمؤنّث فيقال ثلاثه رجال وأربع نسوةٍ وهكدا. ومن الاثنين الى العشر وهى الأعداد الثّمانية الّتى بين الواحد والعشر اذا ركبّت أحدها مع العشرين أو الثلاثين او الأربعين أو ما فوقها كائنا ماكان يكون الحكم على مقتضى القياس أى يدخل التّاء فى هذه الثّمانية للمؤنّث و لا يدخل للمذكّر فيقال أربعة وعشرون امراة وخمس وعشرون رجلا وهكذا. واذا ركبّت أحد تلك الثمان مع العشر بجب أن يعمل فى تلك الثّمان بما هو عكس المشهور أعنى يؤتى بالّتاء للمذكّر دون المؤنث فيق ثلاثة عشر رجلا وأربع عشر نسوة وهكذا. وأماّ فى لفظ العشر يكون الحكم فيه على مقتضى القياس فيؤتى بالتاء للمؤنّث دون المذكر فيقال ثلاث عشرة امراة وأربعة عشر رجُلا وفى غير ماذكر من العشرين والثلاثين والأربعين وهكذا من الأعداد المفردة الّتى فوق العشرة يكون الحكم فيها واحدا فى المذكّر والمؤنث فيقال عشرون رجلا و عشرون امراة و أربعون امراة و أربعون رجلا و هكذا و قد نظم ذلك بالعربّيه هكذا:

فــى ثــلاث و ســبــعــة بــعــده ذكــر انّث بعكس مــا اشتــهــرا

أى في عدد الثلاث مع الأعداد السّبعة الّتى بعده أعنى الأربع الى العشرة يكون الحكم فيها بالعكس المشهور كمامرّ:

و فــى الاثنــيــن قــبــلهــا و كــذا بعــدهــا مــا هــو القيــاس جــرى

أى فى لفظ الاثنين الذّى قبل الثّمانية المذكورة و فى الأعداد الّتى بعد الاثنين أعنى العشرين والثّلثين و الأربعين وهكذا يتبع القياس أى أحد هذه الثّمانية اذا ركب مع أحد الأعداد الّتى بعدالعشرة من العشرين و الثلاثين و الأربعين وهكذا يعمل فى الثمانية على مقتضى القياس فيقال أربع و عشرون رجلا و خمسة و ثلثون امراة و هكذا:

كــلّ تلك الثّمــان فى التّــركيب مــاخــلا العشــرفيــه مــا استــطرا

أى هذه الثّمانية اذا ركّبت مع لفظ العشرة يجب أن يعمل فى الثّمانية دون لفظ العشرة بما هو عكس المشهور كما تقدم:

وادر فى العشــر عكس مــا معــه فى ســوى كلّهــا السّــواء تــرى

أى فى لفظ العشر يكون الحكم على ماهو مقتضى القياس كما تقدّم و فى سوى ما ذكر أعنى العشرين و الثلاثين و الأربعين وهكذا يكون الحكم فى المذكر و المؤنّث واحداً كما أشرنا اليه.

تفسير آية:

قال الله تعالى فى سورة النّور (آية ٢٢): «وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.».

قوله ولايأتل أى ولايحلف وهو افتعال من الألِيَّةِ الّتى هى اليمين و الجمع اَلَايا من ايتلى وتالى والى بمعنى واحد. قال الزّجاج المعنى ولايحلف الاغنياء أن لايؤتوا الفقراء أى لايحسنوا الى من يستحقّ الاحسان فحذف لاوقيل لايأتل من قولهم ما ألوت فى كذا أى ما قصّرت يقال ما ألوت جهدا اذا لم تدّخر منه شيئاً والألو يكون جهداً ويكون تقصيراً ويكون استطاعة. والمعنى لايقصّروا أن يحسنوا اليهم وان كانت بينهم احنة لجناية اقترفوها وقرء لايتأل وهو من التّالى. وفى الحديث من يتأل على الله يكذبه وهو الذى يحلف فيقول والله لايدخل فلان الجنّة وفلان النّار. وفى حديث عايشة و يل للمتألّين من أمتّى، يعنى الذّين يحكمون على الله فيقولون فلان فى الجنة و فلان فى النّار. ثّم الاية قيل نزلت فى شأن مسطح وكان ابن خالة ابى بكر وكان فقيرا وكان أبو بكر ينفق عليه فلّما خاض فى الافك حلف أن لاينفق عليه و قيل نزلت فى جماعة من الصّحابة حلفوا أن

لایتصّدقوا علی من تکلّم بشیء من الافك و لایوا سُوهم.

تفسیر آیة:

قال الله سبحانه فی سورة الزّمر (آیة ۶۱): «وَيُنَجِّي الله الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفازَتِهِمْ لا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ.».

و قرء بمفازاتهم علی الجمع و من جمع نظره الی أنّ المصادر قدیجمع اذاختلف أجناسها کالسّعادات جمع السّعادة و قد فسّر المفازة بوجوه، أظهرها و اولیها انّها بمعنی الفلاح و الفوز. بالمطلوب ای النّجاة من النّار و الفوز بالجنّة. والباء یکون صلة أو للمُلابسة نحو کتبت بالقلم و یکون قوله لایمسّهم السّواء الی آخره تفسیراً لقوله بمفازتهم أی وینجیّ الله الذیّن امنوا بالنّجاة و الفوز بالمطلوب. و فسّر ذلك بقوله لایمسّهم السّوء ولاهم یحزنون.

أیضاً فی سورة البقرة:

قال الله تعالی فی سورة البقرة (آیة ۶۰): «وَلا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ».

العثی أشدّالفساد، ای لاتتماد وافی الفساد مفسدین، أی حال فسادکم. فان قیل الفساد منهّی عنه مطلقاً سواء کان فسادا أشدّ أوغیر أشدّ فما وجه الاقتصار عن النّهی عن شدّته والاعتداء فیه؟ قلنا: لمّا کانوا متمادین فی الفساد فالمقصود النّهی عمّا کانوا فیه من التّمادی فالاقتصار انّما هو بالنّظر الی حالهم لأنّ المنهیّ لیس الاّ التّمادی.

سؤالٌ حکمیٌ:

ان قیل صرحوابان ملزوم منافی الشیء مناف لذلك الشیء مع ان العقل الأوّل عندهم ملزوم للواجب الذی ینافی الامکان الذّاتی و العقل لاینافیه و کذا الواجب ملزوم للعقل الّذی ینافی الوجوب الذّاتی والواجب لاینافیه، قلنا: المرادمن قولهم ملزوم المنافی للشّیء مناف لهذا الشّیء انّ الملزوم باعتبار الصّدق والحمل و لو علی سبیل الاشتقاق ینافیه لاباعتبار الوجود و التّحقق و الاّ لانتقض بالأربعة فانّها ملزومة للثلاثة و هی منافیة للزّوجیة مع أنّ الاربعة لاتنافیها و لاشكّ أن لزوم العقل للواجب و بالعکس انّما هو باعتبار التّحقق لاالحمل. و قال الباغنوی فی أوایل مبحث الامکان من حاشیة علی شرح *التّجرید* و یمکن الجواب أیضاً بأنّ الواجب مناف للامکان الّذاتی اذا قیس علیه و لاینافی الامکان الذّاتی للعقل بأن یقال الواجب ممکن بالامکان الذّی للعقل لأنّ العقل ملزوم له فالامکان لیس له فی ذاته بل باعتبار ثبوته للعقل

الّذى هو ملزومه.

سؤال متعلّق بعلم المناظر:

فان قيل ماالسّر فى رؤية الشّجر فى الماء مثلا منكوساً؟ قلنا: السّر الاقناعى فيه أنّ المرئى يرى غائراً فى سطح الصّقيل بمقدار بُعده عنه فكلّما كان أبعد منه يرى أغور فى سطح الصّقيل وقد شهدت بذلك التّجربة والمشاهدة ولاريب فى أنّ الشّجر أبعد عن سطح الماء من أسفلها فلابدأن يرى أسفلها أقرب الى سطح الماء ويرى رأسها أبعد منه فيرى لامحالة منكوسة وعلى المطلوب برهان هندسّى مبنىّ على مساواة زاوية الشّعاع لزاوية الانعكاس وربّما نشير اليه فيما بعد.

شعرٌ عربى:

شعرٌ عربى فيه صنعةٌ بديعة:

وربّ غزالة طلعت بقلبى وهو مرعاها نصبت لها شبا كامن نصيب ثّم صدرناها

وقالت لى وقد صرنا الى عين قصدناها بذلت العين فاكحلها بطلعتها ومجراٰيها

والصّنعة هى اجتماع أربعة استخدام فى قوله بذلت العين (الخ) اذا المراد بذلت الذّهب فأكحل عينك الباصرة بطلعة عين الشّمس و مجرى العين الجارية من الماء.

سؤال حكمىٌّ:

ان قيل ما السّبب المخصّص لاختصاص الاجسام بصورها النّوعية مع أنّ الهيولى وصورتها الجسميّة مشتركة بين الكلّ عندالمشّائيّين المثبتين للهيولى وكذا الجسميّة المطلقة عندالّرواقيين مشتركة بين الكلّ فلابدلاختصاص كلّ جسم نوعىّ بصورته النّوعيّة من سبب، بل هذاالاشكال يجرى فى اختصاص كلّ شخص بصورته الشّخصية و تشخّصه الخاص دون تشخّصات الأشخاص الآخر من سبب مُخصّص.

قلنا: سبب الاختصاص امّا فى الاجسام الفلكيّة فظاهر لأنّ مادّة كلّ فلك مخالفة بالمهيّة لمادّة الفلك الآخر فكلّ مادّة فلكيّة لايقبل الاّ الصّورة الّتى حصلت فيها و امّا فى الاجسام العنصريّة المركبة فسبب الاختصاص بالصّورة النّوعيّة والشّخصيّة وهو أنّ المادّة العُنصريّة قبل حدوث كلّ صورة نوعيّة فيها كانت متصفة بصورة أخرى لأجلها استعدّت لقبول الصّورة النّوعية اللّاحقة لأجل تأثيرات الحركات الفلكيّة وكذا كلّ صورة نوعيّة كانت متّصفة بصورة شخصيّة استعدّت لاجلها بعدالتّأثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية أخرى. فاتّصاف كلّ مادّة بصورة شخصيّة

مستند الى صورة شخصيّة قبلها و تأثير فلكى الى أن ينتهى الى الأجسام الاوّليّة. و امّا فى الاجسام العنصرية البسيطة الاولى كالّنار والهواء والماء والارض الّتى لم يسبق على صورها النّوعيّة صور أخرى فسبب الاختصاص فيها هو اختلاف وضع مادّة الاولى بصورته الجسميّة فى بدو فطرتها بالنّسبة الى الفلك قرباً و بعداً فان الأقرب اليه استعدت لقبول الصّورة النّاريّة وما بعده للصّورة الهوائيّة و هكذا الى أنّ الجزء الأبعد منها لم يستعد الاّ للصّورة الأرضيّة.

مسئلةٌ صرفيّةٌ

ان قيل: قد أجمع الصّرفيون على أنّ تصغير عبد عبيد لاعويد بالرّد الى الاصل مع أنّ القاعدة يقتضى الرّد اليه فما العلّة فى ذلك؟ قلت: قد قال بعضهم فى تعليله أنّه لمّا فرّق بينه و بين عود فى التكسير حيث قيل أعياد فى تكسير عيد دون أعواد فرق أيضاً فى التصغير لأنّ التّصغير والتكسير من باب واحد و اعترض عليه بأنّه لوصح هذاالتّعليل لوجب الفرق بين اللّهو و عودالخشب فى التّصغير لكنّهم لم يفرّقوا بينهما بيان الملازمة أنّه فرّق بينهما فى التّكسير، فقيل فى الأوّل اعواد و فى الثانى عيدان. و لقائل أن يمنع الملازمة اذلا يلزم من الفرق بين عود و عيد فى التّصغير مع اختلاف صيغتى المكبرين، الفرق بين عوداللّهو و عودالخشب مع اتّفاق صيغتهما.

مسئلةٌ نحويّةٌ:

قد ذكروا أنّ شرط نصب المفعول له مقارنته لعامله فى الوجود و الظّاهر أنّ مرادالنّحاة أنّ المتكلّم انّما يصحّ له النّصب اذا قصد المقارنة فى الوجود و ان لم يتحقّق المقارنة خارجاً اذلو اشترط المقارنة فى الواقع لكان قولنا ضربته تأديباً (مثلا اذالم يحصل التّأديب) لحناً مع أنّ امثاله واقع فى كلامهم.

أيضاً مسئلةٌ أخرى:

اختلفوا فى أنّ ضمير النّكرة نكرة أومعرفة فى مثل قولك جائنى رجل وضربته. فقال بعضهم انّه نكرة لأنّ مدلوله كمدلول المرجوع اليه وهو نكرة فوجب أن يكون الرّاجع أيضاً نكرة اذالتّعريف والتنكير باعتبارالمعنى وقال قوم أنّها معرفة و هوالأصح لأنّ الهاء فى ضربته ليست شايعة شياع رجل لأنّها تدل على الرّجل الجائى خاصة لاعلى أىّ رجل و الّذى تحقّق ذلك أنّك تقول جائنى رجل ثمّ تقول أكرمنى الرّجل ولاتعنى بالرّجل سوى الجائى ولاخلاف فى أنّ معنى الرّجل معرفة فيجب أن يكون الضّمير أيضاً معرفة لأنّه بمعناه ويعلم من هذاالجواب شبهة من زعم أنه نكرة أعنى

قوله أنّ مدلوله کمدلول مرجوعه.

آيةٌ فيها سؤال:

قال الله سبحانه: «اِنّی أرىٰ سَبْعَ بَقَراتٍ سِمٰانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجاٰفٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَاُخَرَ یاٰبِساٰتٍ». (سورة یوسف، آية ۴۳).

ان قیل هل من فرق بین ایقاع سمان صفة للممیّز بالکسر وهو بقرات وبین ایقاعها صفة للممیّز بالفتح وهو سبع بان یقال سبع بقرات سماناً؟

قلنا: نعم بینهما فرق ذکره صاحب الکشاف وهو أنّه اذا أوقعتها صفة لبقرات فقد قصدت الی تمیز السّبع بنوع من البقرات وهی السّمان منهن لا بجنسهّن ولو وصف بها السّبع لقصدت الی تمیز السّبع بجنس البقرات لا بنوع منها ثم رجعت فوصفت الّذی میّزته بالجنس بالسّمن وقس علی ذلک الحال فی سبع سُنبلات خضر و سایر التّراکیب الّتی من هذا القبیل.

خبرٌ مشهورٌ:

من الاخبار المشهورة: من عبدالله فهو کافر. الظّاهر أنّ عبد بکسر البآء بمعنی جحد کما صرّح به اهل اللّغة. فالمعنی حینئذٍ ظاهر وان کان بفتح الباء وکان بمعناه الظّاهر فالمراد أنّ من عبد لفظ الله أی کان معبوده هذااللّفظ من دون انتقال الی مسمّاه الّذی هو الّذات المستجمع لجمیع صفات الکمال کان کافرا. وکذا المعنی فیماورد من قولهم من عرف الله فهو کافر ویمکن أن یکون لمراد منه أنّ من عرف الله حق المعرفة کان ملحداً و کافرا عند جماهیر النّاس کما قال الجنید لایکون الموحّد موحّداً مالم یقل ألف صدّیق انه زندیق.

عبارة مشهورة:

من العبارات المشهورة: انّ لله الهاً فوقه. والظاهر أنّ لفظة الهاء فی للّه اصلها التآء و قد قرءت هآء عندالوقف فیکون المعنی أنّ للّات أی الصّنم الهاً حقیقیّاً و مُوجداً واقعیّاً هو فوقه.

سؤالٌ منطقی:

ان قیل: اذا سئل عن المشتقّ فالجواب بمشتقّ آخر هل یکون تعریفاً لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق أوتعریفاً لنفس المشتّق بالمشتق؟ قلت. انّ السّؤال عن المشتقّ قدیکون عن نفس مفهومه فحینئذٍ ان أجبت بمشتق آخر فذلک یکون تعریفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذالاشتقاق و قلّ

مايكون السؤال فى هذاالمقام بلفظ المشتق بل الأكثر والأولى أن يسئل حينئذٍ بلفظ المشتقّ منه لأنّ مفهوم الصّفة معلوم لكلّ أحد و انّما الاستفسار ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه مثلا اذا أريد الاستفسار عن مفهوم المتحرّك يقال ماالحركة؟ و يجاب بأنّها الخروج من القوّة الى الفعل على التّدريج. فان قيل و ماالمتحرّك و أجيب بأنّه الخارج من القوّة الى الفعل فذلك تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لأنّه المحتاج الى التّعريف دون مفهوم الصّفة لأنّه معلوم لكلّ أحد. وقد يكون السؤال عما صدق عليه المشتق الّذى علم بوجه ما ويراد أن يعلم بحقيقته أوبوجه آخر فحينئذٍ ان أجيب بمشتق آخر لايكون ذلك تعريفا لمأخذالاشتقاق بمأخذالاشتقاق بل يكون تعريفاً لمصداق المشتق بمصداق مشتقّ آخر. مثلا اذا علم الانسان بوجه الضّحك اى علم أنّه الضّاحك ثمّ سُئل عن مصداق الضّاحك الّذى هوالانسان ليعلم بحقيقته أوبوجه آخر فيقال ماالضّاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفاً للضّحك بالكتابة اذلا يمكن حملها عليه بل هو تعريف لمصداق الضّاحك بمصداق الكاتب.

سؤالٌ منطقى:

ان قيل: ماالفرق بين المعدوم المطلق والكلّيات الفرضية كـاللّاشئ والـلّاممكن وبين ساير الممتنعات كشريك البارى و اجتماع النّقيضين؟ قلت: الفرق بينهما أنّ المعدوم المطلق والكلّيات الفرضية لاأفراد لهما أصلا أى لاخارجا و لاذهناً اذالمعدوم المطلق هوالمفهوم الّذى يتصوّر وينسب اليه جميع انحاء العدم و اللّاشئ هوالمفهوم الّذى يتصوّر وينسب اليه جميع انحاء العدم واللّاشئ هوالمفهوم الّذى يتصوّر ويسلب عنه جميع انحاء الشّيئية ومعلوم أنّ مثل ذلك المفهوم لايتصور له فرد فى الذّهن وامّا مثل شريك البارى فانّه اذا تصوّر فى النّفس يتصوّر له أفراد أيضاً وان كانت ممتنعة وكذا اجتماع النّقيضين فيمكن أن يدخل أفراده فى الذّهن كاجتماع الزّوج والفرد والسّواد والبياض مثلا وان كانت ممتنعة فى الخارج لايقال انّ مثل شريك البارى واجتماع النّقيضين من افراد المعدوم المطلق لأنّا نقول مفهوم المعدوم المطلق هو ما نسب اليه جميع انحاء العدم و ما يدخل فى الذهن و ان كان ممتنعاً لايكون جميع أنحاء العدم منسوباً اليه لوجُوده فى الذّهن فلايكون فرداً له و كذالايكون فردا للاشئ لوجُود الشّيئية له فى الذّهن ومفهوم الممتنع أيضاً مثل شريك البارى لامثل المعدوم المطلق اذله أفراد ذهنيّة كشريك البارى و اجتماع النّقيضين و غيرهما اذهو المفهوم الّذى تصور و حكم عليه باستحالته فى الخارج و له فى الذّهن أفراد كثيرة بخلاف المعدوم المطلق فانّه لايتصور له أفراد كمامرّ.

مسئلة نحويّه:

قديخفّف انّ بالكسر وهى المخفّفة من المثقلة وحينئذٍ يقلّ عمله ويهمل عنه فيكون اسمها وخبرها مرفوعين على الابتدائيّة والخبريّة وحينئذٍ يلزم أن يدخل اللّام على خبره ويسمّى اللّام الفارقة لأنّها تفرق بين ان المخففة وان النّافية مثل: ان هذان لساحران وان كلّ ذلك لمّا متاع الحيوة الدّنيا. وان وقع بعدها فعل لابدان يكون من الافعال النّواسخ للمبتدء كأفعال النّاقصة والمقاربة وافعال القلوب نحو: «وَإِنْ كانَتْ لَكَبِيْرَةً اِلّا عَلَى الّذينَ هَدَى الله» (بقره، ۱۴۴) «وَاِنْ يَكادُالَّذينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقوُنَكَ بِاَبْصارِهِمْ» (قلم، ۵۱) «وَاِنْ وَجَدْنا اَكْثَرَهمْ لفاسِقينَ» (اعراف، ۱۰۲). وقديخفّف أنّ بالفتح فلايهمل من العمل بل يكون اسمها ضمير شأن مُستتر وخبرها الجملة المذكورة مثل: علمت أنّ زيد قائم أى أن هو زيدقائم فهو اسمها وزيد قائمٌ خبرها.

فى بيان القواعدالأربع المشهورة المتداولة فى علم الحساب

تمهيدٌ: لمّا كان يذكر فى هذاالكتاب بعض المشكلات الحسابية الّتى يتوقّف حلّها على بعض القواعد الاربع المعروفة أعنى قاعدة الاربعة المتناسبة وقاعدة الخطائين وقاعدة العمل بالعكس المسمّى بالتّحليل وقاعدة الجبر والمقابلة فنشير اجمالا الى بيانها ليستحضرها النّاظرون ويسهل عليهم حل هذه المشكلات المتفرّعة عليها فنقول.

امّاالأربعة المتناسبة فهى مانسبة أوّلها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطّرفين لمسطّح الوسطين كما برهن عليه. فاذا جهل أحدالطّرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطّرف المعلوم لواحد الوسطين فاقسم مسطّح الطّرفين على الوسط المعلوم فالخارج فى الصّورتين هو المطلوب فالسّؤال امّا يتعلّق بالزّيادة والنّقصان أوبالمعاملات ونحوها.
مثال الأوّل نحو أى عدد اذازيد عليه ربعه صار ثلثه مثلا والطّريق أن تأخذ مخرج الكسر ويسمىّ المأخذ وتتصّرف فيه بحسب السّؤال فما انتهت اليه يسمى الواسطة فيحصل معك معلومات ثلاثة المأخذوهو فى المثال اربعة والواسطة وهو الخمسة والمعلوم وهو ما اعطاه السّائل بقوله صاركذا أعنى الثلاثة فى المثال ونسبته المأخذ وهو الأوّل الى الواسطة وهوالثّانى كنسبة المجهول وهو الثّالث الى المعلوم وهوالرّابع كما لايخفى وجهه. فاضرب المأخذأعنى الأربعة فى المعلوم وهو الثلاثة واقسم الحاصل وهو اثنى عشر على الواسطة ليخرج المجهول وهو اثنان وخمسان فانّها عدد لو زيد عليه أربعة أعنى ثلاثة أخماس يصير ثلثة.

و امّا **مثال الثانى** فكما لو قيل خمسة أرطال بثلاثة دراهم رطلان بكم؟ فخمسة أرطال المسّعر والثلاثة السّعر والرّطلان الثمن والمسؤول عنه الثمن و نسبة المسّعر الى السّعر كنسبة المثمن الى الثّمن فالمجهول الرّابع فاقسم مسطّح الوسطين و هو السّتة على الاوّل و هو خمسة يخرج درهم و خمس وظاهر أنّ نسبة الخمسة الى الثلاثة كنسبة اثنين الى واحد و خمس اذا الخمسة مثل الثلاثة و ثلثاها فكذلك الرّطلان مثل درهم و خمس و ثلثاه. و لو قيل كم رطل بدرهمين؟ فالمجهول حينئذ المثمن وهو الثالث فاقسم مسطّح الطّرفين وهو عشرة على الثّانى وهو الثّلثة يخرج ثلاثة و ثلث و هما مثل اثنين و ثلثاه كما أنّ الخمسة كذلك بالنّسبة الى الثّلثة و من هنا أخذ قولهم تضرب آخر السّؤال فى غير جنسه و تقسم الحاصل على جنسه.

و امّا **قاعدة الخطائين** فهى أن تفرض المجهول ماشئت و تسمّيه المفروض الأوّل تتصرّف فيه بحَسَب السؤال فان طابق فهو المطلوب و ان أخطأ بزيادة عن المسئول عنه أونقصان فهو الخطآء الأوّل ثمّ تفرض آخر و هو المفروض الثّانى فان أخطأ فهو الخطأ الثّانى ثمّ اضرب المفروض الأوّل فى الخطأ الثّانى و تسميّه المخفوظ الأوّل و المفروض الثّانى فى الخطاء الأوّل و تسميّه المفروض الثّانى فان كان الخطا آن زايدين أوناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين و ان اختلفا فمجموع المحفوظين على المجموع[١] الخطائين ليخرج المجهول. فلو قيل أى عدد اذ ازيد عليه ثلثاه و درهم حَصَل عشرة فان فرضته تسعة فالخطاء الاوّل ستّة زائدة أوستّة فالخطاء الثانى واحدة زائدة فالمحفوظ الأوّل تسعة حاصلة من ضرب المفروض الأوّل و هوالتّسعة في الخطاء الثّانى و هو واحدة والمحفوظ الثّانى ستّة وثلاثون حاصلة من ضرب المفروض الثّانى و هو السّتّة فى الخطاء الثّانى و هو السّتّة أيضاً. و لكون الخطائين زائدين تقسم الفضل بين المحفوظين وهو سبعة وعشرون على الفضل بين الخطائين وهو خمسة يكون الخارج من القسمة خمسة و خمسين. ولو قيل أىّ عدد زيد عليه ربعه و على الحاصل ثلاثة أخماسه ونقص من المجتمع خمسة دراهم عادالاوّل أى الّذى كان قبل زيادة الرّبع فلو فرضته أربعة اخطاءت بواحد ناقص أوثمانية فثلاثة زائدة ويكون الخطائين مختلفين يقسم مجموع المحفوظين و هو عشرون على مجموع الخطائين و هو أربعة يكون الخارج خمسة و هو المطلوب.

و امّا **العمل بالعكس** ويسمّى بالتّحليل والتّعاكس أيضاً وهو العمل بعكس ماأعطاه السّائل فان ضعف فنصف أوزادفانقص أوضرب فاقسم أوجذر فربع أوعكس فاعكس مبتدء من آخر السّؤال ليحصل الجواب. فلو قيل: أى عدد لو ضرب فى نفسه وزيد على الحاصل اثنان وضعف وزيد على الحاصل ثلاثة دراهم و قسّم المجتمع على خمسة وضرب الخارج فى عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة واضرب الخمسة فى مثلها و انقص من الحاصل ثلاثة و نصف الاثنين و

العشرين و انقص من احد عشر اثنين و جذر التّسعة و هو الثلاثة جواب. و لو قيل: أىّ عدد لو زيد عليه نصفه و أربعة دراهم و على الحاصل كذلك بلغ عشرين فانقص الأربعة من العشرين ثمّ انقص ثلث ستّة عشر منها لأنّه النّصف المزيد فانّه اذازيد على الشّئ نصفه كان ثلث المجموع مساوياً للنّصف المزيدولو زيد عليه ثلثة كان ربع المجتمع مساوياً للثّلث المزيد وهكذا. وعلى اىّ حال اذا نقص ثلث ستةعشر منه يبقى عشرة وثلثان ثمّ انقص منه أربعة ومن الباقى ثلثة لماذكر يبقى أربعة و اربعة اتساع وهو الجواب.

واَمّا **الجبر والمقابلة** فبيانه يتوقف على مقدمات وهى أنّ المجهول فى باب الجبر و المقابلة يسمّى شيئا و جذرا و مضروبه فى نفسه مالا و فيه كعباً و فيه مال مال و فيه مال كعب و فيه كعب كعب و فيه مالين و كعباً و فيه مال كعب كعب و فيه كعب كعب كعب هكذا الى غير النّهاية فسابع المراتب مال مال الكعب وثامنها مال كعب الكعب و عاشرها مالين و كعب الكعب و هكذا والكل متناسبة صعوداً و نزولا. فنسبة مال المال الى الكعب كنسبة الكعب الى المال و المال الى الشئ الى الواحد والواحد الى جزء الشّئ و جزء الشّئ الى جزء المال و جزء المال الى جزء الكعب و جزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا. وجُزء كلّ مرتبة مايكون نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى تلك المرتبة فيكون الواحد واسطة فى النّسبة والوضع بين جزء كلّ مرتبة و تلك المرتبة و على هذا لوكان الشّئ ثلاثة فجزءه ثلث اذنسبة الثّلث الى الواحد كنسبة الواحد الى الثلاثة الّتى هى الشئ و جزء المال تسع اذنسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى التّسعة الّتى هى المال وجزء الكعب ثلث تسع اذنسبته الى الواحد كنسبةالواحد الى السّبعة والعشرين الّتى هى الكعب وهكذا وعلى هذا جزء الشّئ بالنّسبة الى الواحد كنسبة الواحد الى الشّئ وجزءالمال بالنّسبة الى جُزء الشّئ تلك النسبة بعينها وجزء الكعب بالنّسبة الى جزء المال تلك النّسبة ايضا وجزء مالين بالنّسبة الى جزء الكعب تلك النّسبة و هكذا الى غير النّهاية واذا اردت ضرب جنس فى آخر فاذا كانا فى طرف واحد فاجمع مراتبهما و حاصل الضّرب سمّى المجموع كمال الكعب فى مال مال الكعب الاوّل خماسى والثّانى سباعى والمجموع اثناعشر. والحاصل كعب كعب كعب الكعب اربعاً و هو فى الثّانية عشر و جزء مال الكعب فى جزء الكعب الاوّل خماسى والثّانى ثلاثى فالحاصل جزء مال كعب كعب و هو فى الثّامنة أوفى طرفين فالحاصل من جنس الفضل فى الطّرف ذى الفضل فجزء مال المال فى مال الكعب الحاصل الجذر و جزء كعب كعب المكعب فى مال مال الكعب الحاصل جزء المال وان لم يكن فضل فالحاصل من جنس واحد و اذا أردت قسمة جنس فى آخر فهو على عكس الضّرب يعنى اذا كان المقسوم و المقسوم عليه فى طرف واحد و أخذنا بالفضل فان كان الفضل للمقسوم

كان الخارج فی مرتبة تلك العدّة أی مرتبة الفضل فی هذا الّطرف صعوداً أونزولا و ان كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج فی مرتبة الفضل من الّطرف الآخر مثاله قسمنا مال كعب كعب علی مال كعب والمقسوم فی المرتبة الثّامنة من الصّعود والمقسوم عليه فی الخامسة منه والفضل ثلاثة و هو من جانب المقسوم فالخارج ما فی المرتبة الثالثة من الصّعود و هو الكعب ولو عكسنا صار الفضل للمقسوم عليه فالخارج مافی المرتبة الثّالثة فی طرف النّزول و هو جزء الكعب مثال آخر من طرف الصّعود قسمنا مال الكعب علی الكعب و المقسوم فی المرتبة الخامسة من الصعود والمقسوم عليه فی الثّالثة والفضل للمقسوم و هو اثنان فخارج القسمة فی المرتبة الثّانية من هذا الطرف أعنی طرف الصّعود وهو المال ولو عكسنا وصار الفضل للمقسوم عليه كان الخارج جزء مال هذا اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كلاهما فی طرف الصّعود و امّا اذا كان كلاهما فی طرف النّزول فمثاله قسمنا جزء مال الكعب علی جزء الكعب و المقسوم فی المرتبة الخامسة من النّزول و المقسوم عليه فی الثّالثة منه و الفضل اثنان و هو للمقسوم فالخارج فی المرتبة الثّانية من هذا الّطرف أعنی طرف النّزول و هو جزء المال ولو عكسنا أی قسمنا جزء الكعب علی جزء مال الكعب و كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج فی المرتبة الثّانية من الطّرف الآخر أعنی طرف الصّعود وهو المال و امّا اذا كان المقسوم و المقسوم عليه كلّ منهما فی طرف جمعنا مراتبهما و كان الخارج فی مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مطلقاً مثاله قسمنا جزء مال الكعب علی كعب الكعب جمعنا الخمسة والسّتة حصل أحد عشر فالخارج مافی تلك المرتبة من جانبه المقسوم وهو جزء مال كعب كعب كعب و بالعكس مال كعب كعب كعب مثال آخر قسمنا مال الكعب علی جزء الكعب حَصَل الخارج مال كعب الكعب و عكسنا حصل الخارج جزء مال كعب كعب و ان لم يكن فضل فالخارج من جنس الواحد والسّر فی كون الخارج من القسمة فی صورة الاختلاف فی الطّرف من جانب المقسوم صعوداً و نزولا يظهر بملاحظة تعريف كل من الضّرب والقسمة و كونها عكساً له ثم لو ردّ كل من المضروب والمضرب فيه والمقسوم و المقسوم عليه فی هذا الباب أی فی اصطلاح الجبر والمقابلة الی الأعداد الصحاح فی جانب الصّعود والی الكسور فی جانب النّزول علی النّسبة التی بينهما كان الحاصل والخارج علی ما تقتضيه القواعد الحسابية فی الضّرب والقسمة وكان الحاصل أوالخارج مطابقاً لما بازائه من الحاصل أوالخارج فی اصطلاح الجبر و المقابلة مثلا اذا فرض الشّئ ثلاثة يكون المال تسعاً والكعب سبعة و عشرين و جزء الشّئ ثلثا و جزء المال تسعاً و جزء الكعب ثلث تسع فحاصل ضرب الثلاثة فی نفسها هو التّسعة الّتی بازاء المال كما أنّ حاصل ضرب الشئ فی نفسه هو المال وحاصل ضرب الثلاثة فی التّسعة هو سبعة وعشرون الّتی بازاء الكعب كما أنّ حاصل ضرب الشئ فی المال هو الكعب و حاصل ضرب الثّلث الّذی بازاء جزء الشئ فی نفسه

هو التّسع الّذى بازاء جزء المال كما أنّ حاصل ضرب جزء الشئ فى جزء المال هو جزء الكعب وقس على ذلك ساير مراتب الضّرب صعوداً و نزولا مع الاتّفاق فى الّطرف والاختلاف فيه و كذا حال القسمة صعوداً و نزولا مع الاتّفاق والاختلاف. ثمّ لمّا كانت الجبريّات الّتى انتهت اليها أفكار الحكماء منحصرة فى المسائل السّت الآتية و كان بنأوها على الأعداد والأشياء والأموال والاستخراج المطلوب يتوقّف على ضرب بعض هذه الأجناس فى بعض أو قسمة بعضها على بعض وقد يقع فى أحدالطّرفين أوكلاهما استثناء ويسمّى المستثنى منه زايداً والمستثنى ناقصاً و ضرب الّزايد فى مثله و النّاقص فى مثله زائد و المختلفين ناقص فاذا أردت الضّرب فاضرب الاجناس بعضها فى بعض واستثن النّاقص من الزّائد فمضروب عشرة اعداد و شئ فى عشرة اعداد الّاشئ مائة اعداد الّا مالا اذمضروب عشرة أعداد فى عشرة أعداد مائة أعداد وهى زائد و مضروب شئ فى عشرة اعداد عشرة اعداد وهى ايضاً زائدة ومضروب شيء فى اللّاشئ الّا مال و هو ناقص ومضروب اللّاشئ فى عشرة أعداد الّا عشرة أعداد وهو ايضا ناقص فاذا نقص عشرة أعداد النّاقصة من عشرة أعداد الزّائدة يبقى مائة أعداد الزائدة والّا مال النّاقص ومضروب خمسة أعداد الّاشيئاً فى سبعة أعداد الّا شيئاً خمسة وثلثون عدداً ومال الّا اثنى عشر شيئا ووجهه ظاهر ممّا ذكر ومضروب أربعة أموال و ستّة اعداد الّا شيئين فى ثلثة أشيآء الّا خمسة أعداد اثناعشر كعباً و ثمانية وعشرون شيئا الّا ستّة وعشرين مالا وثلثين عدداً ومضروب المال فى الشّئ كعب فمضرب أربعة أموال فى ثلثة أشياء اثناعشر كعباً وهو زائد ومضروب ستّة أعداد فى ثلاثة أشياء ثمانية عشر شيئا هو وهو ايضا زائد ومضروب الّا شيئين فى الّا خمسة أعداد عشرة أشياء وهو أيضا زايد فمجموع الأشياء الزّائدة ثمانية وعشرون ومضروب اربعة أموال فى الّا خمسة أعداد الّا عشرون مالا وهو ناقص ومضروب ستّة أعداد فى الّا خمسة أعداد الّا ثلثون عدداً وهو أيضا ناقص و مضروب الّا شيئين فى ثلثة أشياء الّا ستّة أموال وهو أيضا ناقص فمجموع الأموال النّاقصة الّاستّة وعشرون مالا فالحاصل اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئاً الاستّة وعشرون مالا وثلثين عدداً و اذا أردت القسمة يطلب ما اذا ضرب فى المقسوم عليه ساوى المقسوم فيضرب عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عددالخارج من الجنس الّذى علم سابقاً من التّفضيل المذكور.

و **اذا عرفت** تلك المقدّمات **فاعلم** أن كلّ مجهول يستخرج بالجبر و المقابلة فانّما يكون باحدى المسائل الست الّتى تسمّى ثلاثة منها بالمفردات وثلثة أخرى بالمقترنات اذلم تصل أفكار المحاسبين الى أكثر منها و العمل المشترك فى الكلّ بعدالسّؤال عن المجهول أن نفرض المجهول شيئاً و نعمل ما تضمّنه السّؤال سالكا الى ذلك المنوال لينتهى الى المعادلة والطّرف

ذوالاستثناء يكمل ويزاد مثل ذلك على الآخر و هوالجبر والاجناس المتجانسة المتساوية في الّطرفين تسقط منهما وهو المقابلة و قد عرفت أنّ بناء الجبر و المقابلة على أجناس ثلاثة وهي الأعداد والأشياء والأموال فالمعادلة امّا بين جنس وجنس وهي الثلاثة المسمّاة بالمفردات الّتي يقع المعادلة في أوّلها بين الأعداد و الأشياء و في الثّانية بين الاشياء و الأموال و في الثّالثة بين الأعداد و الأموال أوبين جنس و جنسين وهي الثلاثة المسمّاة بالمقترنات الّتي يقع المعادلة في أوّلها بين العدد و بين الأشياء و الاموال و في الثّانية بين الأشياء و بين العدد والأموال و في الثّالثة بين الأموال و بين العدد و الأشياء وفي كلّ من السّت عملٌ خاص يحصل به المطلوب فالأولى من المفردات وهي الّتي ينتهي فيها العمل المشترك الى المعادلة بين العدد والاشياء فيعدل عدد اشياء والعمل الخاص فيها أن تقسم العدد على عددالأشيآء ليخرج الشّئ المجهول مثاله أقّر لزيد بألف و نصف مالعمرو ولعمرو بألف الاّ نصف مالزيد فما لكلّ منهما فافرض مالزيد شيئاً فلعمرو ألف الاّ نصف شئ فلزيد ألف و خمسمائة الاّ ربع شئ وهو يعدل شيئاً و بعدالجبر باسقاط الأربع شئ وزياده ربع شئ على الطّرف الآخر يعدل ألف وخمسمائة شيئاً وربعاً و اذا قسمنا ألفا وخمسمائة على واحد و رُبع أعني عددالاشياء يخرج ألف و مائتان فلزيد ألف و مائتان ولعمرو و أربعمائة.

الثّانية من المفردات أن يقع المقابلة بين الأشياء و الأموال فتعدل أشياء أموالا فاقسم عدد الأشياء على عددالأموال ليخرج الشّيء المجهول مثالها أولاد انتهبوا تركة أبيهم و كان الدّنانير بأن أخذالواحد دينارا والآخر ثلاثة و هكذا بتزايد و احد فاستردّ الحاكم ماأخذوه و قسّمه بينهم بالسّوية فأصاب كلّ واحد سبعة فكم الاولاد والدّنانير. قال شيخنا البهائي عليه الرّحمة في استخراجه افرض الدّنانير شيئا وخذ طرفيه أعني واحداً و شيئاً و اضر به في نصف الشّيء يحصل نصف مال و نصف شيء لأنّ مضروب الواحد في نصف الشّيء هو نصف الشّيء ومضروب الشيء في نصف الشّيء هو نصف المال و هو أعني نصف مال و نصف شيء هو عدد الدّنانير اذمضروب الواحد مع أيّ عدد في نصف هذا العدد يساوي مجموع الأعداد المتوالية مع الواحداليه فاقسم عدد الدّنانير على شيء وهو عدد الجماعة كما قال السّائل فاضرب السّبعة في الشّيء وهو المقسوم عليه يحصل سبعة أشياء يعدل نصف مال و نصف شيء فبعدل الجبر و المقابلة فتكميل سبعة أشياء أربعة عشر شيئا وتكميل نصف مال ونصف شيء مالاً وشيئاً واسقاط الشيء من مال وشيء وكذا من أربعة عشر شيئا يبقى في أحد الطّرفين مال واحد وفي اخر ثلاثة عشر شيئاً فمال يعدل ثلاثة عشر شيئاً فالشيء ثلاثة عشر وهي عدد الأولاد و اذا ضربناه في سبعة يحصل أحدو تسعون وهو عدد الدّنانير. ولايخفى انّ المطابق للعمل المذكور أن نفرض عدد الأولاد شيئاً لاعدد الدّنانير اذمن جمع عدد الأولاد يحصل عدد الّدنانير وليس يحصل عدد الّدنانير من جميع عددها فانّ اللازم من

القاعدة المذكورة وهو كون مضروب الواحد مع أيّ عدد فى نصف العدد مساوياً لمجموع الأعداد المتوالية من الواحد اليه و أن يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة فى نصف عددهم مساوياً لمجموع الأعداد المتوالية من الواحد الى هذا العدد أى عددالجماعة و هذه الأعداد المجموعة هى عدد الدّنانير و ليس مضروب الواحد مع عدد الدّنانير فى نصف عددها مساويا لمجموع الأعداد المتوالية من الواحد اليه أى الى عدد الدّنانير فانّها أكثر من عدد الدّنانير بكثير مثلا اذا فرض أن عدد الدّنانير خمسة و خمسون و عدد الأولاد عشرة فلاريب فى أنّ مضروب الواحد مع العشرة فى نصف العشرة ساوى مجموع الأعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمسة و خمسون و هو عدد الدّنانير و ليس مضروب الواحد مع عدد الدّنانير أعنى خمسة و خمسين فى نصف خمسة و خمسين هو بعينه خمسة و خمسين الّتى هى عددالدّنانير و على هذا ماذكره شيخنا المذكور من فرض الدّنانير شيئا وضرب الواحد مع الشيء فى نصف الشّيء و كون الحاصل أعنى نصف مال و نصف شيء هو عدد الدّنانير غير صحيح. و التّحقيق فى هذا المقام أنّه يمكن أن يفرض كلّ من الدّنانير و الأولاد شيئا و العمل الّذى ذكره الشّيخ (ره) هو المطابق لفرض الأولاد شيئا كما صرح به أخيرا بأنّ الشّيء هو عددالجماعة و بيانه بوجه اوضح انانفرض عددالاولاد شيئاً و نأخذ طرفيه اعنى الواحد و الشئ و نضرب فى نصف الشّيء يحصل نصف مال و نصف شيء و هو يساوى مجموع الأعداد المتوالية من الواحد الى الشيء الّذى هو عدد الجماعة للقاعدة المذكورة فهذه المجمع أعنى نصف مال و نصف شيء هو عدد الدّنانير و ظاهر أنّه لو قسم عدد الدّنانير على الشّيء الّذى هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السّائل فعلى تعريف القسمة اذا ضرب السّبعة أعنى الخارج من القسمة فى الشّيء أعنى المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة أشياء و لكون المقسوم و هو عدد الدّنانير نصف مال و نصف شيء يعدل سبعة أشياء نصف مال و نصف شيء و بعدالجبر بتكميل سبعة اشياء به ان يصير اربعة عشر و تكميل نصف مال و نصف شيء بأن يجعلا مالا و شيئاً و المقابلة باسقاط شيء من الطّرفين يعدل مال ثلاثة عشر شيئا فاذا قسمنا ثلاثة عشر على الواحد الّذى هو عددالمال يخرج ثلاثة عشر وهو المجهول أعنى عدد الأولاد و اذا ضربناه فى سبعة يحصل احدوتسعون و هو عددالدنانير و هذا على تقدير فرض عددالاولاد شيئا و يمكن كما اشير اليه أن يفرض عدد الدّنانير شيئا والعمل حينئذٍ أن نقسم الشّيء الّذى هو عددالدّنانير على سبعة فيخرج سبع الشّيء و هو عدد الأولاد فاذا جمعناه اى جمعنا الاعداد المتوالية من الواحد اليه بأن نزيد عليه واحداً و نضر به فى نصف سبع الشيء يحصل نصف سبع الشيء اى جزء من أربعة عشر جزءاً من الشيء و سبع نصف السّبع من المال أى جزء من ثمانية و تسعين جزء من المال و تكتب صورتها هكذا: منه ٩ منه ٩ و هذا الحاصل هو عدد الدّنانير فيعادل الشّيء الذى هو عدد الدنانير

بالفرض و عدة شيء ١٤، مال ٩٨ و بعد تكميل الشيء يصير أربعة عشر شيئا معادلة لشيء و أربعة عشر جزء من ثمانية و تسعين جزء من المال و بعد تكميل المال بضرب السّبعة فى الطّرفين ليحصل التكميل و التّحويل الى تلك النّسبة يصير مال واحد معادلا لأحد و تسعين شيئا فاذا قسمنا عدد الأشياء أعنى عدد الدّنانير و اذا قسمنا عدد الدّنانير أعنى أحداً و تسعين على السّبعة يخرج عدد الأولاد أعنى ثلثة عشر و هو المطلوب هذا و يمكن أن يستخرج أمثال هذا السؤال بالخاطئين بأن نفرض اولادخمسة فالخطاء الاوّل أربعة ناقصة لأنّ نصيب كلّ واحد ثلاثة من خمسة عشر التى حصلت من قاعدة النّظم الطّبيعى أى حصلت من الواحد الى الخمسة و الحال انّه يجب أن يكون نصيب كلّ واحد سبعة ثّم نفرض الأولاد تسعة فالخطاء الثّانى اثنان كذلك أى ناقصا فالمحفوظ الاوّل عشرة و الثّانى ستّة وثلثون ولكون الخاطئين كليهما ناقصين نأخذالفضل بين المحفوظين و هو ستّة و عشرون و نقسمه على الفضل بين الخطائين وهو اثنان فيخرج ثلاثة عشر وهو المطلوب. و فى مثل هذا السّؤال طريق آخر أسهل و أخصر وهو أن يضعّف خارج القسمة أى ما اعطاه السائل فالحاصل الّا واحدا هو المطلوب ففى المثال المذكور اذا ضعّف السّبعة التّى اعطاه السّائل و نقص منه واحد يحصل ثلاثة عشر و هو المطلوب.

الثّالثة مِنَ المفردات أن يقع المعادلة بين العدد والأموال فيعدل عدد أموالا فاقسم العدد على عددالأموال فجذر الخارج هو الشّئ المجهول. مثالها أقرّلزيد بأكثر المالين الّذين مجموعهما عشرون و مسطّحها ستّة و تسعون فافرض أحدالمالين عشرة و شيئا والآخر عشرة اِلّا شيئاً فالمجهول هو الشّئ ومسطّحها أعنى مضروب أحدهما فى الآخر مائة الّا مالا اذمضروب عشرة فى عشرة مائة ومضروب شئ فى اللّاشىء الّامال ومضروب الشىء فى عشرة عشرة أشياء ومضروب العشرة فى اللّاشئ عشرة الّاشئ وهما أى عشرة اشياء وعشرة الّاشىء يتساقطان فيبقى الحاصل مائة الّا مالا يعادل ستّة وتسعين كما قال السّائل وبعدالجبر باسقاط الّامال من أحدالطّرفين وزيادة مال على الطّرف الاخر والمقابلة بنقصان ستة وتسعين من مائة يعدل المال أربعة فاذا قسم الأربعة على واحد هو عددالمال يخرج الأربعة أيضا وجذرالخارج اثنان و هو الشىء المجهول فعشرة و شئ اثناعشر وهو أكثر المالين و عشرة الّاشيئا ثمانية و هو أقلّها فأكثر المالين الّذى هوالمقرّ به لزيد اثناعشر و ظاهرٌ أن مضروب ثمانية فى اثناعشر هو ستّة و تسعون. هذا و لو أبدل السّتة والتّسعون بخمسة وسبعين يخرج الشّئ خمسة وأكثر المالين خمسة عشر والآخر خمسة ولو قال مجموعهما عشرون و مسطّحهما تسعة عشر فبعدالجبر والمقابلة يعادل المال أحدا و ثمانين فاذا قسم أحد و ثمانمون على الواحد يخرج أيضا أحد و ثمانون و جذرة تسعة و هو الشئ المجهول فأكثر المالين تسعة عشر والآخر واحد.

و امّا **المقترنات والاولى منها** أن يقع المعادلة بين العدد وبين الأشياء والأموال فيعادل عدد أشياء أموالا فكمّل المال واحداً ان كان أقلّ منه وردّه اليه ان كان أكثر وحول العدد والأشياء الى تلك النّسبة بقسمة عدد كلّ على عددالأموال ثمّ ربع نصف عددالأشياء وردّه على العدد وانقص من جذرالمجموع نصف عددالأشياء ليبقى عدد بالمجهول. مثاله أقرّ لزيد من العشرة بما مجموع مربّعه ومضروبه فى نصف باقيها اثنا عشر فافرضه شيئا فمربّعه مال ونصف القسم الآخر خمسة الاّ نصف شئ ومضروب الشّئ فيه خمسة أشياء الاّ نصف مال واذا أسقط من المال نصفه لتكميل خمسة أشياء يعادل نصف مال وخمسة أشياء اثنى عشر فمال وعشرة أشياء يعادل أربعة وعشرون نقصنا نصف عددالأشياء من جذر مجموع مربّع نصف عددالأشياء والعدد بقى اثنان وهوالمقرّبة وتوضيحه أنّ مربّع نصف عددالأشياء خمسة وعشرون وبزيادة العدد عليه يصير تسعة وأربعين وجذره سبعة نقصنا منه نصف عددالأشياء أعنى خمسة بقى اثنان وهو المطلوب. وهذاالمثال انّما هو للتكميل وامّاالرّد فمثاله عدد ضرب فى نفسه وزيد على الحاصل ضعفه وأضيف المجتمع الى مضروب العدد فى اثنى عشر حصل ثلثة وستّون فبعدالعمل ينتهى الى ثلثة أموال واثناعشر شيئا تعدل ثلثة وستّين وبعدالرّد مال وأربعة أشياء تعدل أحدا وعشرين وعند تمام العمل بقى ثلاثة وهو المطلوب.

والثانية منها أن يقع المعادلة بين الأشياء وبين العدد والأموال فأشياء تعدل عدداً وأموالا فبعدالتكميل والرّد تنقص العدد من مربّع نصف عددالأشياء وتزيد جذرالباقى على نصفها أوتنقصه منها فالحاصل هوالشئ. مثالها عدد ضرب فى نصفه وزيد على الحاصل اثناعشر حصل خمسة أمثال العدد فافرض عدد شيئا واضرب الشّئ فى نصفه يحصل نصف مال واذا زيد عليه اثناعشر فالحاصل نصف المال واثنا عشر ويعدل خمسة أشياء الّتى هى خمسة أمثال الشئ المفروض وبعدالتّكميل يعدل مال وأربعة وعشرون عشرة أشياء فانقص العدد أعنى الأربعة والعشرين من مربّع الخمسة الّتى هى نصف عددالأشياء يبقى واحدا وجذره أيضا واحد فان زدته على الخمسة أونقصته منها يحصل ستّة أوأربعة وهو المطلوب. ولايخفى أنّه يمكن أن يستخرج بهذه المسئلة اى بالثّانية من المقترنات كلّ مايمكن استخراجه بالثّانية من المفردات فالمثال الّذى تقدّم فيها وهو قولنا أقّرلزيد باكثرالمالين الّذين مجموعهما عشرون ومسطّحهما ستة وتسعون اذا أردنا أن نستخرجه بهذه المسئلة أى بالثّانية من المقترنات نفرض أحدالمالين شيئاً والآخر عشرون اجلا شيئاً فمسطحهما عشرون شيئاً الاّ مالا يعدل ستّة وتسعين وبعدالتّكميل يعدل عشرون شيئاً ستة و تسعين مالا فاذا نقصنا العدد وهو ستّة وتسعون من مربّع العشرة الّتى هى نص عددالاشياء أعنى مائة يبقى أربعة وجذرها اثنان فاذازيد هذاالجذر على نصف عددالاشياء أونقص منه يحصل

اثناعشر أوثمانية وهو المطلوب.

الثّالثة منها أموال تعدل عدداً و أشياء فبعدالتكميل أوالّرد زيد مربع نصف عددالأشياء على العدد وجذر المجموع على نصف عددالأشياء فالمجتمع الشّئ المجهول مثالها عددنقص من مربّعه و زيدالباقى على المربّع حَصَل العشرة فافرض العدد المجهول شيئا و اضربه فى نفسه فيحصل المال أونقص الشئ من المال الّذى هو مربّعه وزدالباقى و هو المال الآشيئا على المربّع فيعادل مالان الاشيئا عشرة فبعدالجبر باسقاط اللّاشئ و زيادة الشّئ على الطّرف الآخر والّرد يجعل المالين مالا و العشره خمسة و الشئ نصف شئ يعادل مال خمسة أعداد و نصف شئ و مربّع نصف عددالاشيآء ربع الّربع فاذا زيد عليه العدد أعنى الخمسة يصير خمسة و نصف ثمن و جذره اثنان وربع فاذا نقصنا منه اثنين و نصفاً يبقى ثلثة وثلثة أرباع و اذا زدنا ذلك على ستّة وربع يحصل عشرة و قد تمّ بذلك ما اردنا ايراده من المسائل السّت الجبريات. و أنت تعلم أنّ الاشكال فى استخراج المجهولات بهذه المسائل السّت انّما هو فى تحصيل المعادلة و العمل بما تضمّنه السّؤال حتى يؤدى اليها اذالعمل الّذى يؤدى الى المعادلة يختلف باختلاف الاسئلة فيحتاج الى نظر ثاقب وحدس صائب وامعان الفكر فيما أعطاه السّائل وصرف الذّهن فيما يؤدى الى المطلوب من الوسائل. و امّا العمل الخاص بكلّ من تلك المسائل السّت بعد حصول المعادلة فهو أمر ظاهر معيّن لاصعوبة فيه.

و قد نظم هذه المسائل السّت بأعمالها الخاصة بالفارسيّة فقيل فى الاوّلين من المفردات:

در جبـر و مقابله چـوگرديد قسيم — اشياء و عدد عدد برآن كن تقسيم
چون مال عديل شئ شد قسمت كن — آن شئ به مال و حفظ كن اين تعليم

و فى الثّالثة من المفردات:

گر مال و عدد عديل گردد فى الحال — تقسيم نمـاى آن عدد را بـر مـال
پس جـذر بگير خـارج قسمت را — كان جذر ترا جواب بـاشد زسؤال

و فى الاولى من المقترنات:

چون گشت عدد به مال و اشيا همراه — افـزاى عدد بـرآن مربّـع، وانگـاه
از جذر جميع نصف اشيـا كم كن — مجهول خود آن زمان و باقيش بخواه

و قيل فيها ايضاً:

چون شد عددت عديل مال و اشياء — زاشيـا نصفى تـو نيـز تـربيـع نما
و افزا به عدد، جذر تمامى برگيـر — وان نصف فكن ز جذر و باقى بنما

و قيل فى الثّلثة هكذا:

در مقترناتِ جبر، از بعدِ رد و تکمیل — تاره به جواب آری، این را بنما اصغا
نصفِ عدد اشیا، درهر سه مربّع کن — در اوّل و در ثالث، آن را به عدد افزا
کم کن تو عدد از وی، در مسألهٔ ثانی — در مجتمع و باقی، کن جذر وروان پیدا
در اوّل ودر ثالث، تا شئ به دست آری — زان جذر فکن افزا، نصف عدد اشیا
وافزاوبکاه آن جذر، زان نصف که شدمذکور — تا هردو جواب آید، در مسألهٔ وسطیٰ

واذا عرفت هذه القواعد الأربع، أعني الأربعة المتناسبة والخطائين والعمل بالعكس والجبر و المقابله **فاعلم** أنّ مايستخرجُ منها من المشكلات الحسابية ببعضها ممّا يمكن أن يستخرج من الأربع و بعضها من الثّلاث أوالاثنين منها و بعضها يتعيّن استخراجه من واحدة منها و نحن نذكرهنا نبذةً من تلك الاسئلة الحسابيّة ممّا يتكرّر منه السّؤال و اشتهر بالاشكال بالعربيّة اوالفارسيّة نثرا اونظماً حتّى يحصل التّمرن و الاحاطة للطّلاب و يسهل عليهم استخراج الجميع.

و منها مسئلة مشهورة قد ذكروها في النسبة مختلفة و قد ذكرها العّلامة الطّوسى (ره) في *رسالته الّجبريّه* في لباس لامناسبة له بالمباحث الفقهية وذكرها العلامة الحّلى فى كتاب *النهاية* بعد ما كساها لباساً فقهياً يناسب مبحث البيع وذكرها شيخنا البهائى فى *الحبل المتين* بعدماكساها لباساً فقهيّاً يناسب مبحث الّطهارة فتقريرها على ماذكره العلامة الحلّى هوأنه لوكان قطعة ارض بين شجرتين قدرها أربعة عشر ذراعاً و طول أحد الشّجرتين ستة أذرع و طول الأخرى ثمانية فاجتازظبى بينهما و طارالى ممّر الظّبى طايران من رأس الشّجرتين بالسّوية أى طار اليه طيرانا متساوياً بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه ثم بيعت القطعة من اثنين بثمن واحد صفقة واحدة لاحدهما من أصلِ الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء أعنى ممّر الظّبى و للآخر منه الى أصل الشحرة الأخرى ثّم خفى موضع الالتقاء فايّ قدرمن الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء ومنه الى اصل الشّجرة الطّويلة من هذه الارض و تقريرها على ماذكره شيخنا البهائى هوأنّه حوض مستطيل طوله أربعة عشر شبراً وعرضها ثلثة اشبار وعمقه شبران وعلى طرفى طوله شجرتان طول أحدٰهما ستّة أشبار وطول الآخرى ثمانية فسقط فيه جلد ميّتة استوعب عمود الماء وانقسم به الماء الى قسمين أحدهما أزيدمن كرّ والأخرى أنقص منه ثّم قطر من القسم الّذى يلى الشجرة القصيرة قطرة على أحد الثّوابين و من القسم الّذى يلى الطّويلة قطرة على الثّوب الآخر فطار الى الجلدطايران من رأسى الشّجرتين طيرانامتساويا بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه وأخذاه وخفى علينا مكانه من الماء فلم ندر هل كان موضع التلاقى أقرب الى القصيرة أم الى الطّويله فكيف السبيل الى معرفة ذلك فيصلّى فى الثّوب الطّاهر و يجتنب النّجس و هذه المسئلة ممّا يمكن أن يستخرج بالأولى من المفردات و طريق الاستخراج على التّقديرين أن نفرض ما بين اصل

الشجرة القصيرة و موضع الالتقاء شيئاً و مربّعه مال و مربع القصيرة الّتى هى السّتة ستّة و ثلثون فيكون المجتمع مالا وستّة وثلثين وجذر المجتمع مقدار ماطار الطّائر لانه وتر القائمة فيكون مربّعه مساوياً لمربّعى ضلعيهما بشكل العروس فجذر مربعه بعينه جذرا الضلعين اعنى القصيرة و المسافة التى بين اصلها و موضع الالتقاء فالجذر شيء و ستة فمابين اصل الشّجرة الطّويلة و موضع الالتقاء أربعة عشر الآشيئا ومربّعه مائة وستة وتسعون ومال الآثمانية وعشرين شيئاً ولكون الشجرة الطّويله ثمانية يكون مربيـعها أربعة وستون والمجموع مائتان وستون ومال الآ ثمانية و عشرين شيئاً و هو يعدل مالا و ستّة و ثلثين لتساوى الوترين حيث طارابالسّوية فانّ تساويهما يوجب تساوى مربّعيهما وهو يوجب تساوى مربّع الضّلعين لمربّع الضلعين و هو يوجب تساوى مجموع الضّلعين لمجموع الضّلعين أى أصل المعادلة المذكورة فاذا جبرت و قابلت باسقاط الآثمانية و عشرين من أحدالطّرفين و زيادته على الطّرف الآخر و اسقاط المال من الطّرفين و اسقاط ستة و ثلثين من مائتين وستين بقى مئتان و اربعة و عشرون يعدل ثمانية و عشرون شيئاً و اذاقسمنا مائتين وأربعة وعشرين على ثمانية وعشرين يخرج ثمانية وهى ما فرض شيئا أعنى ما بين القصيرة وموضع الالتقاء ويبقى مابينه وبين الطّويلة ستّة فكلّ وتر عشرة. ولا يخفى انه يمكن أن يستخرج المطلوب فى هذه المسئلة أعنى ما بين أصل كلّ من الشّجرتين وموضع الالتقاء من مجّرد شكل العروس من دون احتياج الى عمل الجبر والمقابلة اذ بعد تساوى الوترين وكون أحد الضّلعين ثمانية و الآخرستّة و كون مربع الوتر مساويا لمربّعى الضّلعين يلزم مساواة مجموع الضّلعين لمجموع الضّلعين فاذا كان احد الضّلعين من مربّع ثمانية واحدهمامن الاخر ستّة يلزم منه أن يكون الضّلعان الباقيان منهما على عكس ذلك أى يكون الضّلع الآخر من المربّع الذّى أحد ضلعيه ثمانية ستّة ومن الذّى أخد ضلعيه ستّة ثمانية حتّى يلزم التّساوى. وامّا اذا أمكن تعيين مقدار كلّ المسافتين أى المسافة بين أصل القصيرة وموضع الالتقاء والمسافة بينه وبين أصل الطّويلة بمجردّ شكل العروس على النّحو الذّى قّررناه فيعلم أطولية المسافة الأولى الّتى هى أحد ضلعى المربّعين من الثّانية الّتى هى أحد ضلعى المربّع الآخر نظراً الى تعاكسهافى الضّلعين الآخرين بل هذا لايحتاج الى تأمّل وبذلك يظهر أنّ طريق معرفة أقربّية موضع الالتقاء الى القصيرة أوالطويلة أمر بين و أنّ ماقطر من القسم الذى بين القصيرة وموضع الجلد هو الأزيد من الكر بأدنى تامّل و يمكن أن يستخرج هذه المسئلة بالخطائين بأن يفرض ما بين القصيرة و موضع الالتقاء خمسة أشبار وهو المفروض الأول فمابين الطّويلة وبينه تسعة فمربّع الضّلعين الآولين أحدوستّون ومربّع الاخرين مائة وخمسة وأربعون و التّفاضل بينهما هو الخطاء الاوّل لأنّه يجب تساويهما لتساوى جذريهما أعنى الوترين بشكل العروس ثّم نفرضه أربعة فمربّعا الضّلعين الاوّلين اثنان وخمسون

ومربّع الآخرين مائة وأربعة وستوّن فالخطأ الثّاني مائة واثنا عشر فالمحفوظ الاّول خمس ومأته و ستّو ن المحفوظ الثّاني ثلثمائة وستّ و ثلثو ن و الفضل بين المحفوظين مائتان و أربعة و عشر ون و بين الخطائين ثمانية وعشر ون وخارج القسمة ثمانية وهو ما بين القصيرة وموضع الالتقاء فما بينه و بين الطّو يلة ستّة و كلّ من الو ترين عشرة و هو المطلوب.

و منها حوض ارسل فيه اربعة انابيب يملاؤه أحدها في يوم و الثّانية في يومين و الثالثة في ثلثة أيّام و الرّابعة في أربعة ايّام ففي كم وقت يمتلي و بتقرير آخر يترتب عليه فائدة شرعيّة حوض له أربعة أنابيب يملأ أحدها كرّافي يوم و الآخر كرّافي يومين و الثّالثة في ثلثة أيّام و الرّابعة في أربعة فاطلق شخص الأنابيب الأربعة اليه في أوّل النّهار دفعة واحدة وحلف أن يتوضأمن ذلك الحوض في أوّل بلوغ مائه الكرية فارادأن يعرف في أى وقت من النّهار يبلغ الكّرية ليتوضّأ واستخراج هذه المسئلة ونظائرها بالأربعة المتناسبة في غاية السّهولة وطريقه أن يقال لاريب في أنّ الأربع في يوم واحد على التّقرير الأول تملأ مثلى الحوض و نصف سدُسه وعلى الثّاني يملأ كرّين و نصف سدس الكر فنسبة يوم واحد الى اثنين و نصف السّدس كنسبة الزّمان المجهول الى الحوض أوالى كرّين و نصف سدس الكر فنسبة يوم واحد الى اثنين و نصف السّدس كنسبة الزّمان المجهول الى الحوض أوالى كرّ واحد فالمجهول أحد الوسطين فاذا ضربت أحد الطّرفين وهو الواحد في الطّرف الآخر و هو الواحد أيضا كان الحاصل أيضاً واحداً فاذانسب الحاصل الى الواسط المعلوم و هو اثنان و نصف السّدس كان النّسبة بخمسين وخمسي خمس اذالمنسوب اليه أعني الاثنين ونصف السّدس خمسة و عشرون و نصف سدس و المنسوب أعني الواحد اثنا عشر نصف سدس و ظاهر أنّ نسبة اثنى عشر الى خمسة وعشرين وهي نسبة خمسين وخمسي خمس الى الواحد فالوقت المطلوب يكون بعد مضي خمسي النّهار وخمسي خُمسه فاذا كان النّهار اثنى عشر ساعة مثلا يتوضّأ بعد مضي خمس ساعات وخمس وأربعين دقيقة و ستّ وثلثين ثانية ويمكن أن يستخرج هذه المسئله بوجه آخر من دون افتقار الى أربعة متناسبة أوغيرها من القواعد الأربع وهو أنّه لمّا كانت الأنابيب الأربع تملأ في يوم ما هو ضعف ما يملأوه الأولى و نصف سدسه فما يملأوه الأربع في يوم هو خمسة و عشرون جزءاً من الاجزاء التّي بهما ما يملأه الأولى في يوم اثنى عشر و امتلا كّل جزء في جزء من اليوم فيملؤالاربع مايملأه في يوم اثنا عشر جزء من اليوم.

و منها سمكة ثلثها في الطين و ربعها في الماء و الخارج منها ثلثة أشبار فكم أشبارها و هذه المسئلة يمكن استخراجها بالقواعد الاربع فبالاربعة المتناسبة تسقط الكسرين من مخرجهما أعني اثنى عشر يبقى خمسة فنسبة الاثنى عشر اليها كنسبة المجهول الى الثلثة والخارج من قسمة مسطح الطّرفين وهو ستّة وثلثون على الوسط أعني الخمسة سبعة وخمس وهو المطلوب وبالجبر

والمقابلة أفرض المجهول شيئاً فاذا ألقى من ثلثة وربعة أعنى نصفه ونصف سدسه يبقى ربع شيء و سدسه يعادل ثلثة من أولى المفردات فاذا قسمت الثلاثة على الربّع والسّدس يخرج سبعة وخمسة و هو المطلوب و بالخطائين نفرض المجهول أعنى أشبار السّمكة اثنى عشر فاذا اسقطت منها ثلثها وربعها يبقى خمسة فالخطاء الأول اثنان وهو زايد ثمّ نفرضه أربعة وعشرين واذا اسقطت منها ثلثها وربعها يبقى عشرة فالخطاء الثّاني سبعة زائدة ايضاً والمحفوظ الاول وهو مضروب الاثنى عشر فى سبعة أربعة وثمانون والمحفوظ الثّاني وهو مضروب أربعة وعشرين فى اثنين وثمانية و أربعون والفضل بينهما أى بين المحفوظين ستّة وثلثون وبين الخطائين خمسة واذا قسمنا ستّة و ثلثين على خمسة يخرج مامرّ أعنى سبعة وخمس وهو المطلوب. وبالتّحليل يزيد على الثلاثة مثلها وخمسيها لأنّ الثّلث والرّبع من كلّ عدد يساوى ما بقى بعد نقصانهما عنه وخمسيه فانّ الثّلث والرّبع من اثنى عشر أعنى سبعة يساوى الخمسة وخمسيها واذا زدنا على الثلاثة ثلاثة وخمسى ثلاثة اعنى واحد اوخمساً يحصل سبعة وخمس والمطلوب وقس على ذلك أمثاله فان المعيار فى ذلك أن تنظر النّسبة بين الكسور الملقاة و بين مابقى من المخرج المشترك و تزيد على العدد الذّى أعطاه السّائل بمتقضى تلك النّسبة ففى المثال المذكور أخذت الكسرين أعنى الثّلث و الربّع من المخرج المشترك أعنى اثنى عشر حصل سبعة وكان النّسبة بينهما و بين ما بقى من اثنى عشر بالمثل والخمسين أى كانت السبّعة مثل الخمسة وخمسها فزدت على الثّلثة الذّى اعطاها السّائل بمقتضى تلك النّسبة أى زدت عليها مثلها و خُمسيها حصلت سبعة و خمس.

مثال آخر: يختلف فيه النّسبة أىّ عدد اذا نقص منه نصفه و خمسة بقى أربعة أخذنا المخرج المشترك أعني العشرة وأخذنا منها نصفها وخمسها أعنى سبعة فكانت النّسبة بينهما وبين مابقى أعنى ثلاثة بالنّصف والثّلث أى كانت السّبعة مثلى الثلاثة وثلثها فزدنا على ما أعطاه السّائل أعنى الاربعة بمقتضى تلك النّسبة أى زدنا عليها مثلها أعنى ثمانية وثلثها أعنى واحداً وثلثا حصلت ثلاثة عشر وثُلث وهو المطلوب لأنّها أربعون ثلثاً ونصفه وخُمسه ثمانية وعشرون ثلثا واذا نقصناها من اربعين بقى اثنا عشر ثلثا وظاهر أنّ ثمانية وعشرين ثلثا تسعة من الصحاح وثلث واثنى عشر ثلثا أربعة من الصّحاح فثبت أنّ ثلاثة عشر وثلثا هو العدد الذّى اذا نقص منه نصفه وخُمسه أعنى تسعة و ثلثا يبقى أربعة.

ومنها زيدوعمر وحضرا بيع دابّة فقال زيدلعمر ان أعطيتنى ثلث مامعك وزيدعلى مامعى تمّ لى ثمنها وقال عمر و لزيد ان أعطيتنى ربع ما معك وزيدعلى ما معى ثم لى ثمنها فكم مع كّل منهما وكم الثّمن؟ فبالجبر تفرض مامع زيد شيئا ومامع ثلثه عمر وثلاثة لأجل الثّلث فاذا أخذ زيد ثلث مالعمر و أعنى درهما كان معه شئ ودرهم وهو الثّمن واذا أخذ عمر وما قاله أعنى ربع مالزيد كان معه ثلاثة

دراهم وربع شئ يعدل شيئاً ودرهما وبعد المقابلة باسقاط ربع شئ ودرهم من كل من الطّرفين يعدل درهمان ثلثة أرباع شئ فاذا قسمنا درهمين على ثلثة أرباع يخرج درهمان وثلثان فالشئ درهمان و ثلثان وهو مالزيد ولعمر والثّلثة المذكورة فاذا صحّحت الكسور لسُهولة الحساب فى النّسبة يجعل كل درهم أثلاثا ثلاثة كان مع زيد ثمانية ومع عمر وتسعة وكان الثّمن أحد عشر لأنّ الثّمانية مع ثلث التّسعة أحد عشر والتّسعة وربع ثمانية أيضاً أحد عشر. ولا يخفى أنّ مبنى هذا العمل على كون الثّمن أقلّ عدد يتحقق فيه هذه النّسبة اذ لاريب فى وجود أعداد كثيرة اذا فرضت ثمنا يتحقّق فيه هذه النّسبة أى يكون كلّ منها مساوياً لما مع أحدهما ثلث ما مع الآخر ولما مع الآخر ربع ما مع الأوّل مثلا اذا كان لزيد ستّة عشر ولعمر وثمانية عشر والثّمن اثنين وعشرين يصدق أنّ ما مع زيد اذا زيد عليه ثلث ما مع عمر و وهو ستّة يتّم الثّمن وأنّ مالعمر واذا زيد عليه ربع ما مع زيد أعنى اربعة يتّم الثّمن. ثمّ هذه المسئلة سيّالة أى يمكن أن يستخرج بطرق كثيرة ولها ولا مثالها طريق فى غاية السّهولة ذكرها المحقّق الطوسى (ره) وهى أن تسقط من مسطّح مخرج الكسرين واحداً أبداً يبقى ثمن الدّابة ثمّ تسقط أحد الكسرين يبقى ما مع أحدهما ثمّ الآخر يبقى ما مع الآخر ففى المثال تنقص من اثنى عشر التّى هى مضروب مخرج أحد الكسرين فى مخرج الآخر واحد يحصل أحد عشر و هو الثّمن ثمّ تسقط منه أى من اثنى عشر أحد الكسرين أعنى ثلثة مثلا وهو أربعة يحصل ثمانية وهو ما مع احدهما ثمّ تسقط منه أيضا الكسر الآخر أعنى ربعه وهو ثلاثة يحصل تسعة وهو ما مع الآخر.

ومنها ان قيل اقسم العشرة بقسمين فيكون الفضل بينهما بخمسة فبالجبر تفرض الأقل شيئا فالأكثر شئ وخمسة فمجموع الأقل والأكثر شيئان وخمسة يعدل عشرة وبعد المقابلة باسقاط الخمسة من كلّ منهما يعدل شيئان خمسة فاذا قسم الخمسة على اثنين يخرج اثنان ونصف وهو الشئ المجهول أعنى العدد الأقل فالأكثر سبعةٌ ونصف وظاهر أنّ الفضل بين سبعة ونصف واثنين ونصف خمسة وبالخطائين نفرض الأقل ثلاثة فالخطاء الاوّل واحد ناقص ثمّ أربعة فالخطاء الثّانى ثلاثة ناقصة والفضل بين المحفوظين خمسة وبين الخطائين اثنان والخارج من القسمة الفضل الاوّل على الثّانى اثنان ونصف وهو المطلوب. وبوجه آخر لما كان الفضل بين قسمى كلّ عدد ضعف الفضل بين نصفه وبين كلّ منهما فاذا زدت نصف هذا الفضل أعنى نصف خمسة وهو اثنان و نصف على نصف العدد الذّى هو العشرة أعنى الخمسة يحصل الاكثر وهو سبعة ونصف واذا نقصته منه يبقى الاقّل وهو اثنان ونصف.

ومنها رمح مركوز فى حوض والخارج عن الماء منه خمسة أذرع مال مع ثبات طرفه حتى لاقى راسه سطح الماء فكان البُعدبين مطلعه من الماء وموضع ملاقات رأسه له عشرة أذرع كم طول الرّمح بالجبر نفرض الغائب فى الماء شيئا فالرّمح خمسة وشئ ولاريب أنّه بعد الميل وتر قائمة

أحد ضلعيها العشرة أذرع و الآخر قدر الغائب منه أعنى الشّئ فمربّع الرّمح أعنى خمسة وعشرين و مالا و عشرة أشياء مساويا لمربّعى العشرة و الشئ أعنى مائة و مالا بشكل العروس فبعد اسقاط المشترك يبقى عشرة اشياء معادلة لخمسة و سبعين و الخارج من قسمة خمسة و سبعين على العشرة سبعة و نصف هو القدر الغالب فى الماءفالرّمحاثنى عشر ذراعاً و نصف و بالخاطئين نفرض الرّمح خمسة عشر فمربّعه مائتان و خمسة و عشرون و مربّع الضلعين الآخرين مائتان اذ أحد الضّلعين عشرة بالفرض و الآخر أعنى القدر الغائب فى الماء على فرض كون الرّمح خمسة عشر أيضاً عشرة لأنّ الرّمح اذا كان خمسة عشر و الفرض أن الخارج منه عن الماء خمسة فالغائب فيه عشرة و ظاهر أنّ مربّع كــل من العشرة مائة فمجموع مربّعيهما مائتان فالخطاء الأول خمس و عشرون ثّم نفرضه عشرين فمربعه أربعمائة و مربّع الضّلعين ثلثمائة و خمسة و عشرون.

فالخطاء الثّانى خمسة و سبعون فالمحفوظ الأوّل ألف و مائة و خمسة و عشرون. و المحفوظ الثّانى خمسمائة و الفضل بين المحفوظين ستمائة وخمس و عشرون و بين الخطائين خمسون و خارج القسمة الفضل الأوّل على الثّانى اثناعشر و نصف و هو المطلوب . و بوجه آخر نأخذ مربع مابين المطلع و موضع مغيب رأسه و هو مائة و نقسمه على الخمسه فيخرج عشرون ثم نزيد عليه الخمسة فيصير خمسة و عشرين و نصفه و هو اثنى عشر و نصف قدر الرّمح و تسقط منه الخمسة سبعة و نصف و هو قدر الغائب فى الماء من الرّمح و برهانه يظهر من شكل لد من ثالث الاصول.

و **منها** قيل لشخص كم مضى من اللّيل قال ثلث مامضى يساوى ربع مابقى فكم مضى و كم بقى؟ فبالجبرا فرض الماضى شيئاً فالباقى اثناعشر الّاشيئاً فثلث الماضى أعنى ثلث الشئ يعادل ربع الباقى أعنى ثلثة الأربع شئ و بعدالجبر باسقاط الأربع شئ من أحد الطرّفين و زيادة ربع شئ على الآخر يعدل ثلث الشئ وربعه ثلثه والخارج من قسمة الثلاثة على الثلث والرّبع خمسة وسبع و هو السّاعات الماضية فالباقية ستّة وستّة أسباع ساعةوبوجه آخر اجعل الماضى شيئاً والباقى أربع ساعات لأجل الرّبع و ثلث الشئ يساوى السّاعة فالشئ الماضى ثلاث ساعات والكّل سبع فبالأربعة المتناسبة نسبت الثلاث الى السّبعة كنسبة المجهول الى اثنى عشر فاذا قسّمت مسطّح الطّرفين على الوسط يخرج خمسة و سُبع و هو السّاعات الماضية و الباقية كما ذكر.

و **منها** ثلثة أقداح مملّوة أحدها بأربعة أرطال عسلا و الآخر بخمسة خلّا و الآخر بتسعة مآء صبّت فى اناء واحد ومزجت سكنجبيناً ثّم ملئت الأقداح منه فكم فى كّل من الاقداح من العسل و الخّل و الماء؟ فاجمع الأوزان واحفظ المجتمع وهو ثمانية عشر و اضرب ما فى كلّ قدح فى كلّ من الأوزان الثلاثة و اقسم الحاصل على المحفوظ أعنى ثمانية عشر فالخارج ما فيه من النّوع المضروب فيه فنضرب الأربعة فى نفسها ونقسم الحاصل وهو ستّة عشر على المحفوظ أعنى ثمانية عشر فيخرج

من الرّباعية أعنى العسل ثمانية أتساع رطل ثّم نضربها فى الخمسة كذلك فيحصل عشرون فنقسمهما على ثمانية عشر يخرج رطل وتسع خلاّ ثم نضربها فى التّسعة ونقسم الحاصل على ثمانية عشر فيخرج رطلان ماء والكّل أربعة ثمّ نضرب الخمسة فى نفسها وفى الأربعة والتّسعة ونفعل ما مرّ تكون فى الخماسى رطل وثلاثة أتساع ونصف تسع خلاّ ورطل وتسع عسلا ورطلان ونصف ماء والكّل خمسة ثّم نفعل ذلك بالتّسعة يكون فى التّساعى رطلان عسلا ورطلان ونصف خلاّ وأربعة أرطال ونصف ماء والكّل تسعة وهذا العمل راجع الى الأربعة المتناسبة اذنسبة الثّمانية عشر الممزوجة الى مافيها من العسل مثلا وهو أربعة أرطال كنسبة الأربعة الممزوجة الىٰ ما فيها من العسل والمجهول احد الطّرفين فاذا ضربنا الاربعة فى الأربعة وقسمنا الحاصل أعنى ستّة عشر على الطّرف المعلوم وهو ثمانية عشر يخرج ثمانية أتساع رطل عسلا وقس عليه البواقى.

ومنها أىّ عدد اذا ضوعف وزيد عليه واحد وضرب الحاصل فى ثلاثة وزيد عليه اثنان وضرب المبلغ فى أربعة وزيد عليه ثلاثة بلغ خمسة وتسعين فالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا وعملنا ما ذكر من التّضعيف والزّيادات والضّرب حصل أربعة وعشرون شيئا وثلاثة وعشرون عدداً يعدل خمسة وتسعين وبعد اسقاط المشترك يعدل أربعة وعشرون شيئاً اثنين وسبعين عدداً وهى الأولى من المفردات والخارج من قسمة اثنين وسبعين على أربعة وعشرين ثلاثة وهو العدد المطلوب. وبالخطائين نفرض العدد اثنين فالخطاء أربعة وعشرون ناقصة ثم خمسة فالخطاء ثمانية وأربعون زائده فالمحفوظ الأول ستة وتسعون الثّانى مائة وعشرون قسمنا مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين خرج ثلاثة وهو المطلوب. وبالتحليل نقصنا من الخمسة والتّسعين ثلاثة حصل اثنان وتسعون قسمنا على الأربعة خرج ثلاثة وعشرون نقصنا منها اثنين حصل أحدوعشرون قسمنا على الثلاثة حصل سبعة نقصنا منها واحداً حصل ستّة فنصفناها حصل ثلاثة وهو المطلوب.

ومنها مال زدنا عليه خُمسه وخمسة دراهم ونقصنا من المبلغ ثلاثة وخمسة دراهم لم يبق شئ فالجبر افرض المال شيئا وزد عليه خُمسه وخمسة دراهم يحصل شئ وخمس شئ وخمسة دراهم وانقص منها ثلثها وهو خمسا شئ وواحد وثلثان يبقى أربعة أخماس شئ وثلاثة دراهم وثلث اذا نقصت منه خمسة لم يبق شئ فهو معادل لخمسة وبعد اسقاط المشترك يبقى أربعة أخماس شئ معادلة لدرهم وثلثين فاذا قسمنا درهما وثلثين على أربعة أخماس يخرج اثنا ونصف سدس وهو المطلوب. وبالخطائين نفرض المال خمسة فالخطاء الاول اثنان وثلث زائد اثّم نفرضه اثنين فالخطاء الثّانى ثلث خمس ناقص فالمحفوظ الاول ثلث والثّانى أربعة ومجموعهما سبعة ومجموع الخطائين اثنان وثلث وثلث خمس أى اثنان وخمسان وخارج قسمة المجموع الأوّل على المجموع الثّانى اثنان ونصف سدس وبالتحّليل خذ الخمسة التّى لايبقى بعد القائها شئ وزدعليها

نصفها لأنه الثّلث المنقوص ثّم انقص من المجتمع الخمسة ومن الباقی سدسه لأنّه الخمس المزید یبقی اثنان ونصف سُدس وهو المطلوب. هذه هی المسائل الحسابیّة التی أردنا أن نذکرها بالعربیّة و هنا مسائل أخری نذکرها بالفارسیة.

اوّل:

کدام عدد است که چون از آن نصف نقصان کنی و از باقی ثلث و از باقی ربع و از باقی خمس و از باقی سدس، هشت بماند؟

جوابِ آن موقوف است بر تمهید مقدّمه، و مقدّمه آن است که هر دو عدد که غیر واحد باشند، اگر متساویِ باشند، آن دو عدد را «متماثلان» گویند، چون: پنج و پنج. و اگر به نقصان کردنِ اقل از اکثر ــ مرتاً بعد اخری ــ اکثر بالکلّیه منعدم شود و کسری که کمتر از اقل باشد باقی نماند، آن دو عدد را «متداخلان» گویند چون: دو و هشت مثلا. و اگر به کم کردنِ اقل از اکثر کسری غیر واحد باقی بماند که کمتر از اقل باشد و عدد ثالثی «عدّ» آن دو عدد را بکند، آن دو عدد را «متوافقان» گویند چون: چهار و شش که چون چهار از شش طرح شود دو می ماند، و این دو، عدد ثالثی است که «عادّ» هر دو عدد است؛ و کسری که این «عادّ» ثالث مخرج آن است «وفق» آن دو عدد گویند چون: نصف در مثالِ مذکور؛ زیرا که مخرج نصف دو است که کسر باقی است و «عاد» هر دو است، و توافق این عدد در این «وفق» می باشد زیرا که این کسری که «وفق» است در هر دو موجود است. لهذا توافق چهار و شش در نصف است که هر دو شریکند در اینکه هر یك نصف دارند. و اگر بعد از کم کردنِ اقل از اکثر عدد ثالث غیر واحد باقی نماند که عاد هر دو باشد ــ بلکه واحد باشد ــ آن دو عدد را «متباینان» گویند، چون: سه و چهار و پنج و یازده، و بر این قیاس. و شناختن تماثل ظاهر است، و شناختن بواقی به این طریق است که اکثر را بر اقل قسمت کنیم، اگر هیچ باقی نماند، آن دو عدد متداخلانند، و اگر چیزی باقی بماند که کمتر از مقسوم علیه باشد، مقسومٌ علیه را بر آن باقی قسمت کنیم، و همچنین اکثر را بر اقل قسمت کنیم تا آنکه یا هیچ باقی نماند یا واحد باقی بماند و در این صورت که هیچ باقی نماند، آن دو عدد متوافقانند. و در صورت دوّم که باقی «واحد» باشد، آن دو عدد متباینانند. و مخرج کسر اقل عددی است که این کسر صحیحاً از آن بیرون آید. لهذا مخرج کسری که مفرد باشد مثل نصف یا ثلث یا ربع و هکذا الی عشر ظاهر است زیرا که مخرج نصف دو است و مخرج ثلث سه است و هکذا تا آنکه مخرج عشر ده است و مخرجِ کسر مفرد بعینه مخرج کسر مکرّر است. پس مخرج ثلث و دو ثلث سه است و مخرج هشت تسع نُه است و بر این قیاس مخرج مضاف حاصل ضرب مخارج مفردات آن است بعضی در بعض. خواه این مخارج متداخل باشند یا متباین باشند یا متوافق باشند. لهذا مخرج خمس، سُدس سی است و مخرج سُدس ثمن

چهل و هشت است و مخرج ربع ثمن سی و دو است و بر این قیاس. امّا مخرج کسر معطوف باید مخرج دو کسر معطوف گرفته شود و با یکدیگر ملاحظه شود. پس اگر دو مخرج متباین باشند احدهما در دیگری ضرب شود و اگر متوافق باشند، وفق احدهما در دیگری ضرب شود. و اگر متداخل باشند، اکتفا به اکثر شود پس آنچه حاصل شده در حاصل ضرب ـ یا اکثر که به آن اکتفا شده باید اعتبار شود با مخرج کسر ثالث و به نحوی که مذکور شد عمل شود. و همچنین حاصل را با مخرج کسر رابع باید اعتبار نمود و به نحو مذکور عمل نمود و بر این قیاس تا همه کسور تمام شود. پس حاصل از جمیع مخرج مشترك میان جمیع آن کسور معطوفه است. پس از برای تحصیل مخرج کشور تسعه ضرب می کنیم دو را در سه از جهت تباین و حاصل ضرب را که شش است در نصف چهار از جهت توافق؛ و حاصل ضرب را که دوازده است، در پنج از جهت تباین. و از جهت تداخل، در میان حاصل ضرب یعنی شصت و شش خواهد بود، شش داخل در شصت. پس ساقط می کنیم شش را و اکتفا به شصت می کنیم. و ضرب می کنیم شصت را در هفت به جهت تباین، و حاصل ضرب را که چهارصد و بیست است، در ربع هشت به جهت توافق در ربع و حاصل ضرب را که هشتصد و چهل است، در ثلثِ نُه به جهتِ توافق در ثلث و به جهت تداخل، در میان حاصل ضرب، یعنی دو هزار و پانصد و بیست عدد و میان ده ساقط می کنیم ده را و اکتفا به دو هزار و پانصد و بیست می نماییم پس آن مطلوب است.

و بعد از تمهید این مقدمه از برای استخراج مطلوب در سؤال مذکور به قاعده اربعهٔ متناسبه اولا مخرج مشترك کسور مذکوره در سؤال را به نحوی که در مقدمه مذکور شد می گوییم و آن شصت است و چون به مقتضای سؤال در او عمل نمودیم ده شده. پس می گوییم نسبت شصت به ده چون نسبت مجهول است به هشت. و چون مسطح طرفین که چهارصدوهشتاد است بر ده که وسط معلوم است قسمت کردیم، خارج قسمت چهل و هشت شد و آن وسط مجهول است که مطلوب است و ممکن است.

استخراج مطلوب به قاعدهٔ تحلیل:

و استخراج این مسأله و امثال آن که مشتمل است بر زیاده و نقصان به تحلیل موقوف است بر بیان دو قاعده که فی الحقیقه متلازمند، امّا در موضع جریان مختلفند.

قاعدهٔ اوّل: و آن جاری است در اسئلهٔ مشتمله بر زیاد نمودن، آن است که هر گاه بر عددی نصف آن زیاد شود، ثلث مجتمع مساوی همان نصفی است که زیاده شده است. و اگر بر آن ثلث زیاد شود، ربع مجتمع مساوی همان ثلثی است که زیاد شده است و اگر بر آن ربع زیاد شود، خُمس

مجتمع مساوی همان ربعی است که زیاد شده است. و همچنین تا آنکه هر گاه بر عدد تسع آن زیاد شود، عشر مجتمع مساوی همان تسعی است که زیاد شده است. مثلا هر گاه بر دوازده نصف آن زیاد شود، مجتمع هجده است و ثلث آن شش است و آن مساوی است با نصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد کردن ثلث و ربع تا آخر.

قاعدهٔ دوّم: و آن جاری است در اسئله که مشتمل باشد بر نقصان کردن آن است که چون ثلث عددی از آن نقصان کنند، آن ثلث مساوی نصف مابقی باشد و چون ربع نقصان کنند، آن ربع مساوی ثلث مابقی باشد، و همچنین تا آنکه هر گاه عشر نقصان کنند، آن عشر مساوی تسع مابقی باشد. مثلا در مثال مذکور چون ثلث دوازده که چهار است از آن نقصان کنند، مابقی هشت است و ثلثی که نقصان شده مساوی نصف هشت است که مابقی باشد. و چون ربع از آن نقصان کنند که سه است، آن ربع مساوی ثلث مابقی است که باز سه است و همچنین.

و بعد از تمهید این دو قاعده می گوییم که چون سؤال مذکور مشتمل است بر نقصان کردن و هشت مابقی عددی است که سدس از آن نقصان شده لهذا بنابر قاعدهٔ دوم خمس هشت مساوی سُدس عددی است که سدس از آن نقصان شده است. پس بنابر قاعدهٔ تحلیل خمس هشت بر او افزودیم نه عدد و سه خمس شد؛ پس نظر به قاعدهٔ دوم، ربع این عدد را بر آن افزودیم دوازده شد و بر حاصل ثلث آن را افزودیم، شانزده شد؛ و بر حاصل نصف آن را افزودیم، بیست و چهار شد؛ پس آن را برخودش افزودیم چهل و هشت شد و هو المطلوب.

دوّم: کدام عددی است که هر گاه آن را در ربع خودش ضرب کنند، و بر حاصل سه درهم بیفزایند وحاصل را تضعیف نمایند و بر مضعّف چهار درهم بیفزایند و مجموع را تضعیف کنند آنگاه حاصل را بر دوازده قسمت کنند خارج قسمت بیست و سه باشد.

جواب آن به قاعده تحلیل موقوف به تمهید مقدّمه ای است. و مقدمه آن است که هر گاه عددی را در نصف خودش ضرب کنند، حاصل مساوی نصف مربّع آن عدد باشد، و هر گاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مربّع آن عدد باشد، و هر گاه در ربع خودش ضرب کنند، حاصل مساوی ربع مربّع آن عدد باشد و علی هذاالقیاس.

بعد از تمهید این مقدّمه گوییم که نظر به قاعدهٔ تحلیل، چون بیست و سه را در دوازده ضرب کنیم، حاصل دویست وهفتاد و شش می شود؛ و چون آن را تنصیف کنیم، صدوسی و هشت شود؛ و چون چهار از آن نقصان کنیم، مابقی صدوسی و چهار بماند، و چون اورا تنصیف کنیم، شصت و هفت شود، وچون سه از آن نقصان کنیم، شصت وچهار باقی ماند، و این شصت و چهار، ربع مربّع عدد مطلوب است.

نظر به مقدّمهٔ مذکوره پس مربع عدد مطلوب دویست و پنجاه و شش باشد، پس جذر آن که شانزده است عدد مطلوب است.

سیّم: اگر پُرسند که کدام دو عدد است که چون واحد را بر اقل افزایند، ضعفِ اکثر شود و چون واحد را بر اکثر افزایند، سه برابر اقل شود؟

جواب: به قاعدهٔ خطائین، اوّلا اقل را سه فرض کنیم، و چون واحد بر او افزاییم چهار شود، و چهار ضعف دو است، پس باید اکثر دو باشد و چون یکی بر آن افزاییم، سه شود. وظاهر است که سه، سه برابر اقل که باز سه است نیست، بلکه یك برابر آن است وحال آنکه می باید سه برابر باشد. پس خطاء اوّل شش ناقص است، آنگاه اقل را یکی فرض کنیم و چون واحد بر آن افزاییم دو شود و دو، ضعف یك است پس باید اکثر نیز یکی باشد، و چون واحد بر آن افزاییم دو برابر اقل شود و حال آنکه مفروض سه برابر است. پس خطاء دوّم یك ناقص است ومحفوظ اوّل سه است ومحفوظ دوّم شش وفضل بین المحفوظین سه است وفضل بین الخطائین پنج. وچون سه را بر پنج قسمت کنیم، خارج قسمت سه خمس باشد و آن عدد اقلّ است که مطلوب است، زیرا که چون واحد را بر آن افزاییم هشت خمس شود و آن ضعف عدد اکثر است که چهار خمس باشد، وچون واحد را بر چهار خمس افزاییم که عدد اکثر است، نُه خمس حاصل شود و آن سه برابر عدد اقل است که سه خمس باشد.

چهارم: اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاهی که عمق آن ده ذرع است و ازگل پر شده خالی نماید به اجرت ده درهم، اجرت یك ذرع گل بر آوردن چند باشد؟

جواب گوییم که اجرت مذکوره یك جزو از پنجاه و پنج جزو از ده درهم است زیرا که اجرت ذرع دوّم دو مقابل اجرت ذرع اوّل است به اعتبار اینکه کل ذرع دوّم را باید دو ذرع بالا کشید و اجرت ذرع سیّم سه مقابل ذرع اوّل است و چهارم چهار برابر و بر این قیاس به سبب مذکور. بنابر این اجرت ذرع دهم ده برابر ذرع اوّل است به اعتبار آنکه باید او را ده ذرع بالا بیارود. پس از یك تا ده به نظم طبیعی جمع باید کرد. یك جزو از مجموع، اجرت ذرع اوّل باشد و سه جزو از مجموع، اجرت دو ذرع اوّل و شش از مجموع، اجرت سه ذرع اوّل. وظاهر است که چون از یك تا ده جمع کنیم، پنجاه و پنج شود. پس اجرت یك ذرع، یك جزو از پنجاه و پنج باشد و اجرت دو ذرع، سه جزو از پنجاه و پنج و همچنین.

پنجم: اگر پرسند که جماعتی به باغی رفتند ویکی از ایشان یك انار چید ودیگری دو ودیگری سه وهمچنین. وچون جمع نمودند وقسمت کردند هر یك از ایشان را ده انار رسید، آن جماعت چند کس بودند و عدد آن انارها چند بوده است؟

جواب: به قاعدهٔ خطائین عدد جماعت را پانزده فرض کنیم و جمع واحد تا پانزده بر نظم طبیعی صدوبیست است. و چون او را بر پانزده قسمت نمودیم، هر یکی را هشت رسد، پس خطا ناقص باشد به دو. آنگاه جماعت را بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست دویست وده است و چون آن را بر بیست قسمت کنیم هر کدام را ده و نصف رسد و این خطا زاید است به نصف. پس مجموع محفوظین که چهل و هفت و نیم باشد، بر مجموع خطائین که دوونیم قسمت کردیم، نوزده حاصل شد و این مطلوب است که عدد جماعت باشد. و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع کنیم، صدونود شود و آن عدد انارهاست. و ممکن است که این مطلوب به قاعدهٔ تحلیل استخراج شود و بیان آن این است که چون شخص اوّل یك دانه انار چیده و [شخص] دوّم دو دانه و همچنین به زیادتی واحد بالارفته باید شخص نهم نُه دانه چیده باشد و دهم ده دانه و یازدهم یازده دانه و علی هذاالقیاس. و فرض آن است که بعد از قسمت مجموع هر شخصی حصّهٔ او ده دانه باشد، پس باید شخص آخر که چیده او از انار بیشتر از هر یك است، در مرتبه [ای] از عدد باشد که عدد ده واسطهٔ میان آن و میان واحد باشد که نظر به قاعدهٔ عمل به عکس، چون از آن بر سبیل تنزّل رجوع شود و چیدهٔ هر مرتبهٔ تحت به یك دانه کمتر از چیدهٔ مرتبهٔ فوق باشد، چیدهٔ شخص دهم ده باشد و چیدهٔ شخص اوّل یك دانه باشد. و ظاهر است که عددی چنین ــ یعنی عددی که ده واسطه میان آن واحد باشد ــ نوزده است که زیادتی آن بر ده، نُه است همچنان که زیادتی ده بر واحد نیز نُه است، پس عدد جماعت نوزده باشد و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع شود، یك صدونود حاصل شود و آن عدد انارهاست.

ششم: سؤالی مشهور و منظوم و هو هذا:

گوشواری داشتم از لعل و مروارید و زر — بود یك مثقال وزن آن مرصّع گوشوار
قیمتش کردند صرّافان ز روی معرفت — لعل مثقالی به سی، لؤلؤ به هجده، زر به چار
بستد از من مشتری و بیست دینارم بداد — مانده ام حیران در این داد وستد بی اختیار
یك مهندس در همه روی زمین خواهم که او — یك به یك آرد حساب وزن او را در شمار

جواب: بدان که این مسأله سیّال است، یعنی جواب آن را به طریق متعدّده می توان بیان کرد و ما در اینجا به قاعدهٔ خطائین به چند طریق استخراج می کنیم تا سایر طرق بر آنها قیاس شود.

اوّل آنکه به قاعدهٔ مذکوره، بنابر اینکه زر ربع مثقال فرض شود، وزن لعل را ثلث مثقال فرض کنیم و بنابر این وزن لؤلؤ یك ثلث و نصف سدس مثقال خواهد بود و قیمت گوشواره هجده دینار و نیم خواهد شد پس خطا ناقص باشد به یك دینار و نیم؛ آنگاه وزن لعل را نیم مثقال فرض کنیم بنا بر همان فرض در زر، و بنابر این وزن لؤلؤ ربع مثقال خواهد بود و قیمت گوشواره بیست دینار و نیم

خواهد شد؛ پس خطا زاید باشد به نصف دینار و چون مفروض اوّل یعنی ثلث را در خطاء ثانی یعنی نیم ضرب کنیم، محفوظ اوّل سدس شود؛ و چون مفروض ثانی یعنی نیم را در خطاء اوّل یعنی یك و نیم ضرب کنیم، محفوظ ثانی سه ربع شود؛ و چون مجموع محفوظین را که پنج سدس و نصف سُدس باشد، برمجموع خطائین که دو است قسمت کنیم، خارج، ثلث و سه ربع سُدس باشد؛ و چون سه ربع، یك ثمن است پس می گوییم: وزن لعل ثلث و ثمن مثقال است و وزن زر نیز به فرض ربع مثقال [خواهد] بود؛ پس وزن لؤلؤ سدس و ثمن مثقال خواهد بود.

وزن گوشواره: یك مثقال (۲۴ نخود): لعل: ۱۱ نخود، زر: ۶ نخود، لؤلؤ: ۷ نخود. و به این طریق جواب این مسأله را خواجه قطب الدّین خسروشاهی یزدی به نظم درآورده:

حلّ این را بشنو از من از ره صدق و یقین — ای که هستی درمیان اهل دانش یادگار
گوشواری را که وزن آن بیان فرموده اند — قیمت وزنش تمامی با تو گویم، گوش دار
هست وزن لعل، ثلث و ثمن مثقال تمام — بر کم و بیشش نباشد هیچ کس را اختیار
هست وزنش این چنین و قیمتش گویم به تو — چهارده کم ربعی است آن درنزد مردهوشیار
هست مروارید دانگ و ثمن مثقال تمام — قیمت آن پنج دینار است و ربعی زر بیار
وزن زر رُبعی زمثقال است نه بیش و نه کم — قیمت آن هست یك دینار زرّ با عیار
سکّه بر زرمی زند هر کس که از روی کرم — نقد هستی را برای دوستان سازد نثار

دوّم آنکه باز به قاعدهٔ خطائین، بنابر آنکه وزن زر ثلث مثقال باشد، وزن لعل را نصف مثقال فرض کنیم، پس وزن لؤلؤ سُدس مثقال باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و ثلث دینارشود؛ پس خطاء ناقص باشد به دوثلث، آنگاه وزن لعل را نصف مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنابر آنکه وزن زر باز ثلث باشد. پس وزن لؤلؤ نصف سُدس باشد و قیمت مجموع بیست دینار وثلث دینار باشد، پس خطا زاید باشد به ثلث. وچون مفروض اوّل که نصف است، در خطاء ثانی که ثلث است فرض کنیم، سدس حاصل شود و آن محفوظ اوّل است، و چون مفروض ثانی که نصف و نصف سُدس است، در خطاء اوّل که دو ثلث است ضرب کنیم، حاصل که محفوظ ثانی است، ثلث وثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف و ثلث سُدس شود و مجموع خطائین واحد است و خارج قسمت اوّل بر ثانی همان اوّل است که نصف و ثلث سُدس باشد. پس وزن لعل نصف و ثلث سُدس است و قیمت آن شانزده دینارودوثلث بود و قیمتش یك دینارو ثلث بود و بنابر این وزن لؤلؤدوثلث و سُدس بود و قیمتش دو دینار بود.

سیّم: بنابر آنکه وزن زررا خُمس مثقال مقرّرداریم، وزن لعل را دوخمس فرض کنیم، پس وزن لؤلؤ نیز دوخمس باشد ودر این صورت قیمت زر چهار خمس دینار است وقیمت لعل دوازده دینار

است وقیمت لؤلؤ هفت دینار و خمس باشد و مجموع بیست دینار شود؛ پس بی استعمال قاعدهٔ خطائین جواب دهیم.

چهارم: باز به قاعدهٔ خطائین، بنابر آنکه وزن زر را سُدس مثقال قرار دهیم، وزن لعل را نصف فرض کنیم، پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال باشد و قیمت مجموع بیست و یك دینار و دو ثلث شود؛ پس خطا زاید باشد به یك دینار و دو ثلث. آنگاه وزن لعل را ثلث فرض کنیم بنابر آنکه وزن زر بر حال خود باقی باشد پس وزن لؤلؤ نصف باشد و قیت مجموع نو زده دینار ودوثلث شود. پس خطا ناقص باشد به ثلث، و چون مجموع محفوظین که نصف ودو تسع است، بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم، خارج قسمت ربع و تسع است که ثلث وربع تسع باشد و این وزن لعل است وقیمت آن ده دینار و پنج سدس است و وزن زر سُدس مثقال است و قیمتش دوثلث دینار. پس وزن لؤلؤ چهار تسع و ربع تسع باشد و قیمتش هشت دینار ونیم باشد.

پنجم: باز به قاعده مذکوره، بنابر آنکه وزن زر را سبع مثقال قرار دهیم، وزن لعل را چهار سبع فرض کنیم؛ پس وزن لؤلؤدو سبع باشد وقیمت مجموع بیست ودودینار و شش سبع دینار باشد. پس خطا زاید باشد به دوو شش سبع، آنگاه وزن لعل را سبع مثقال فرض کنیم، بنابر آنکه وزن زر بر حال خود باشد، پس وزن لؤلؤ پنج سبع باشد وقیمت مجموع هفده دینار و پنج سبع دینار باشد و خطا ناقص باشد به دوو سُبع و محفوظ اوّل یك و سی و پنج جزو از چهل و نه جزو واحد است ومجموع خطائین پنج و سُبع است ومجموع محفوظین دوو شش جزو از چهل و نه جزو ازواحد است. وچون آن را بر مجموع خطائین قسمت کنیم، خارج قسمت ثلث شود و آن وزن لعل است و قیمتش ده دینار است ووزن زر سُبع مثقال است وقیمتش چهار سُبع دینار است پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال و چهار سُبع ثلث باشد وقیمتش نه دینار و سه سُبع دینار باشد وظاهر است که مجموع ده دینار که قیمت لعل است و چهار سُبع دینار که قیمت زر است و نه دینار و سه سبع دینار که قیمت لؤلؤ است بیست دینار می شود.

و مادر اینجا به همین وجوه اکتفا می کنیم و به وجوه دیگر نیز می توان باز به قاعدهٔ خطائین استخراج نمود و در همهٔ وجوه این مسأله که از این قاعده استخراج شود یك خطاء زاید است و دیگری ناقص و کسی که فی الجمله در علم حساب تدرّب داشته باشد ممکن است که این مسأله و امثال آن را به وجوه متکثّره به قاعده خطائین و به بعض قواعد دیگر استخراج نماید. و بنابر این ظاهر می شود فساد قول جمعی که گفته اند جواب این مسأله منحصر است در آنچه خواجه قطب الدین به نظم درآورده.

مسئلةٌ لغويه:

قداختلف فی معنی قولهم «لله درّه فارساً» فقال نجم الائمّة الدّرفی الاصل مايّدر ایماینزل من الضّرع من اللّبن و من الغیم من المطر و هو هُنا کنایة عن فعل الممدوح الصّادر عنه و انّما نسب فعله الی الله تعالی قصداً للتّعجّب. لانّ الله تعالی منشأ العجائب و کلّ شیء عجیب عظیم یصدر من احد و یریدون التّعجب منه ینسبونه الی الله تعالی و یصفونه به و علی هذا یکون القول المذکور جُملة خبّریه و معناه انّ فعله من حیث الفارِسیّة مختصّ بالله تعالی و صادر عنه، اذ مثل هذا الفعل العجیب لا یمکن ان یصدر عن غیره تعالی. هذا و یمکن ان یکون القول المذکور جملة انشائیة دعائیّة و یکون الدّر بمعنی الخیر الکثیر لاطلاق اللّبن علیه فی کلام العرب لکثرة منافعه و معناه علی الله الخیر الکثیر للممدوح من حیث فارسیّة ای علیه تعالی ان یوصل الیه خیراً کثیراً لاجل عمله هذا و حقیقة المعنی طلب الخیر منه تعالی له.

خبرٌ مشهورٌ:

وهو قوله صلی الله علیه و آله «نعم العبد صهیب لـو لم یخف الله لم یعصه» و علیه سؤال و هو أنّ لو لم کان لتعلیق مضمون الجزاء علی مضمون الشّرط مع القطع بانتفاء الشرط فیفید امتناع الجزاء لامتناع الشّرط و علی هذا لو دخلت علی مثبتین کانا فی الواقع منفّیین و علی منفیین کانا فی الواقع مثبتین و علی مثبت و منفی فالمثبت منفی و المنّفی مثبت.

و اذا تقّررت هذه القاعدة یلزم منها أن یکون صهیب قدخاف الله و عصاه و الأمر لیس کذلک و مثل هذا السؤال یرد علی قوله سبحانه: «وَلَوْ اَنَّ ما فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلامٌ وَ الْبَحْرِ یمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ کَلِماتُ الله» (لقمان، ٢٧). فعلی مقتضی القاعدة یلزم أن یکون کلمات الله قد نفدت مع انها غیر متناهیة لاتنفد.

و قد أجیب عن هذا الاشکال بوجوه: منها ما اورده المحّقق التّفتازانی وهو انّ لو فی الاصل وان کان للشرط ای لتعلیق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشّرط فی الماضی مع القطع بانتفاء الشّرط فیلزمه انتفاء الجزاء فهی لامتناع الثّانی أعنی الجزاء لامتناع الاوّل أعنی الشّرط. الاّ أنّ لو وان قد یستعمل للدلالة علی أنّ الجزاء لازم الوجود فی جمیع الأزمنة فی قصد المتکلم و ذلک اذا کان الشّرط ممّا یستبعد استلزامه لذلک الجزاء و یکون نقیض ذلک الشّرط أنسب والیق باستلزام ذلک الجزاء فیلزم استمرار وجود الجزاء علی تقدیر وجود الشّرط و عدمه فیکون دائما سواء کان الشّرط و الجزاء مثبتین نحو لو أهتننی لأثنیت علیك أومنفیّین نحو: لو لم یخف الله لم یعصه أومختلفین نحو: «وَلَوْاَنَّ ما فِی الْاَرْض من شَجَرَةٍ اَقْلامٌ» الایة و نحو ولو لم تکرمنی لأثنیت

عليك. نفى هذه الأمثلة اذا ادّعى لزوم وجود الجزاء لهذا الشرّط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالّطريق الأولى ويستعمل لهذا المعنى لو لا أيضاً نحو لولا إكرامك أياى لأثنيت عليك يعنى أثنى عليك على تقدير عدم الاكرام فكيف على تقدير وجوده اذ لا فرق فى المعنى بين قولنا لولا ولو الداخلة على النّفى. انتهى. وأنت خبير بأنّه على هذا التّوجيه يكون كلمة لو مستعملة فى غير معناها الحقيقي اذكما عرفت انها موضوعة للشرطيّة فى الماضى بمعنى تعليق مضمون الجزاء على مضمون الشّرط مع القطع بانتفاء الشّرط المُوجب للقطع بانتفاء الجزاء فاذا استعملت فى لزوم الجزاء وثبوته دائما يكون مستعملة فى نقيض معناها الحقيقى وكذا لفظة لو استعملت فى هذا المعنى أى لزوم الجزاء دائمايكون مُستعملة في غير معناه الحقيقي لأنّها وضعت للدّلالة على ترتّب الجزاء على الشّرط مع الشّك فى وجود الشّرط و عدمه بمعنى أنّ الشّرط ان وجد وجدمعه الجزاء و ان لم يوجدلم يوجد نظرا الى المفهوم مع كون الشّرط ممّا امكن أن يوجد وان لا يوجدفيكون الجزاء ايضا كذلك أى قديوجد اذا وجدالشّرط و قدلايوجداذالم يوجدالشّرط فاذااستعملت للّدلالة على وجودالجزاء دائما سواءوجدالشّرط أولم يوجد كانت مستعملة فى غير ما وضعت له.

و منها ماذكره بعضهم و هو أنّ لوهنا بمعنى ان أى استعملت للّدلالة على ترتّب الجزاء على الشّرط دائما من دون دلالتها على انتفاء الشّرط فالمراد أنّ صُهيباً وان كان من شأنه أن يخاف من الله و ان لايخاف منه الاّ أنّ عدم خوفه لاينفك من عدم عصيانه بل هو فى حسن الحال بحيث لو لم يخف الله اصلا لم يعصه فى شىء من أوقات عدم خوفه و لايخفى أنه على هذا الاستعمال أى استعماله بمعنى ان لو اعتبر المفهوم لدل على أنّ صهيباً لوخاف الله تعالى عصاه و هذا فاسد لأنّ الغرض مدحه بعدم العصيان أصلا ولو لم يعتبر بجعله من قبيل قوله تعالى: «وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً» (نور، ٣٣) لرجع الى المعنى الاّول اذاالمراد حينئذٍ انّ اعتبار المفهوم انّما هواذالم يكن للشّرط فائدة سواه.

وهنا وجدت فائدة أخرى هى أنّ عدم الخوف الذّى لايناسب ترك المعصية اذا وجدفى صهيب كان سبباً له فكيف اذا وجدفيه الخوف الذّى هو يناسبه وظاهر انّ المعنى حينئذ يرجع الى المعنى الأوّل. هذا، و كأن ماذكره الشّيخ عزّالدّين عبدالسّلام من أنّ الشىء الواحد قديكون له سببان فلايلزم من عدم أحدهما عدم الاخر وكذلك هنا فانّ النّاس فى الغالب انما لم يعصوا الأجل الخوف فاذا ذهب الخوف عصوا فأخبر رسول الله صلى الله عليه و آله أنّ صهيباً ليس كذلك بل هو ممّن اجتمع له سببان لترك المعصية الخوف و اجلال الله تعالى فاذالم يوجدا أحدهما و هوالخوف لم يصدر منه المعصية أيضالأجل الاجلال يرجع الى المعنى الأوّل و أمّا ماذكره شمس الدين

خسروشاهى من أنّ لوهنا لمطلق الربط بل ادعى انّها فى اصل اللّغة للربط و انّما اشتهرت فى العُرف و الحديث انّما ورد بالمعنى اللّغوى لها فهو راجع الى المعنى الثّانى وظاهر أنّ الربط بين الشّرط و الجزاء انما يرجع الى ترتبه عليه كما هو مدلول لفظة ان.

و منها ما ذكره بعضهم و هو أنّ الجواب محذوف تقديره لولم يخف الله عصمه الله.

و منها ماذكره بعض آخر من أنّ لو فى الخبر و الآية على أصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانتفاء الشّرط و بيانه أنّ الجزاء هنا هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف مثلا فيجوز أن يكون هذا أى عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف منفياً و عدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتاً و كذا فى قولنا لوأهنتنى لأثنيت عليك يجوز أن يكون المنفى هو الثناء المرتبط بالاهانة بنآء على أنّ الثّابت هو اثنآء المرتبط بالاكرام ويرد على هذا التّوجيه أنّ الارتباط بالشرط غير معتبر فى مفهوم الجزاء و انّما يجيئ ذلك من قبل ذكر الشّرط اذلو اعتبر الارتباط بالشّرط فى مفهوم الجزاء لكان تقييده بالشّرط تكرارا كما اذا قلنا لو جئتنى لأكرمتك اكراما مرتبطا بالمجيء و نحن نعلم قطعاً أنّ المنفى فى قولنا لوجئتنى لأكرمتك هو نفس الاكرام لاالاكرام المرتبط بالمجئ و ليس كذلك ما له دخل فى لزوم شيء لشيء أوثبوته له يجب أن يكون ملاحظا للعقل عندالحكم و قيداً لذلك الشيء وأنت تعلم أنّ الارتباط اذا لم يكن معتبراً فى مفهوم الجزاء بحسب اللغة و العرف فاذا جعل الجزاء للفظة لو هو الجزاء المقيّد بالارتباط بالشرط لم يكن لو مُستعملة فى معناها الاصلى و بالجملة تصحيح هذه الأمثلة مع ابقاء لو على معناها الأصلى غيرممكن فاللازم صرفها عن الظاهر و حملها على التّجوز كما فى الوجه السّابقة وأمتنها وان كان هو الوجه الآول الّذى يرجع اليه أكثرالبواقى الاّ أنّ الأظهر عندى أن لو كما يستعمل لمجّرد اللّزوم والرّبط بين الشئين كذلك قديستعمل لقطع الرّبط كما يقال لولم يكن زيد عالماً لأكرم جواباً لقول من يقول اذالم يكن زيدٌ عالماً لم يكرم فانّه لمّا جعل عدم الاكرام مترتّبا على عدم العلم وأوقع الارتباط بينهما فرّد عليه بقطع هذا الارتباط فى زيد بأنه لولم يكن عالماً لأكرم أيضاً لشجاعته مثلا أوسخاوته أو غيرذلك من صفاته الفاضلة و كذلك الحال فى الخبر والآية فانه لما كان المعروف الغائب عندالنّاس أن يرتبط عدم عصيانهم بخوف الله تعالى فقطع رسول الله (ص) ذلك فى صهيب وقال انه ممّن لولم يخف الله لم يعصه ايضا و كذلك لما كان الغالب على الأوهام أنّ الاشجار كلها اذا كانت أقلاما و البحار مداداً فأىّ شيء كتب بهما ينفده فقطع الله تعالى ذلك الرّبط فى كلماته و قال انّها لو كتبت بهما لم تنفدوالظّاهر انّ قوله سبحانه «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلا» (انعام، ۹) من قبيل لولم يخف الله لم يعصه يعنى لوجعلنا الرّسول ملكالكان فى صورة رجل فكيف اذاكان انسانا و يحتمل أن يكون لوفيه على اصلها من انتفاء الشّرط و الجزاء أى لوجعلنا الرّسول المرسل اليهم ملكا لجعلناه ذلك الملك فى صورة رجل

والأمر كذلك. هذا، و امّا قوله تعالى «وَلَوْ عَلِمَ اللهُ فيهِمْ خَيْراً لَاَسْمَعَهُمْ وَلَوْ اَسْمعَهُمْ لتَوَلَّوْا»(انفال، ۲۳) فالفقرة الاولى لفظة لوفيها على أصلها.

و أمّا الثّانية فالظّاهر أنّها من قبيل لولم يخف اللّه لم يعصه فيجب أن يوجه بما وجه به الاّ انّه يردهنا اشكال آخر وهو أنّ مجموع القضّيتين كما هو الظاهر كلام واحد أى بينهما اتّصال وارتباط و ليست الثّانية جملة مبتدأة وعلى هذا يكون الآية على صورة قياس اقترانى على هيئة الشكل الأوّل فيجب أن ينتج لو علم اللّه فيهم خيراً لتولوا وهذا باطل لأنّه على تقدير أن يعلم منهم خيرا لايحصل منهم التّولى بل يحصل منهم الانقياد وأجاب عنه بعضهم بأنّ القضيتين مُهملتان اذ كلمة لو للاهمال و المُهملة فى قوّة الجزئيّة وكبرى الشكل الأوّل يجب أن يكون كليّة ولو سلم فانهما ينتجان لو كانتا لزوميتّين وهو ممنوع ولو سُلم فاستحالة النتيجة ممنوعة لأنّ علم اللّه فيهم خيراً محال اذ لاخير فيهم والمحال جاز أن يستلزم المحال. وفساد هذا الجواب ظاهر لأنّ لفظة «لو» لم يستعمل فى فصيح الكلام فى القياس الاقترانى وانّما يستعمل فى القياس الاستثنائى المستثنى فيه نقيض التّالى لانّها لامتناع الشئ لامتناع غيره وكيف يجوز أن يعتقد فى كلام الحكيم انّه قياس اقترانى أهملت فيه شرايط الانتاج وأى فائدة تكون فى ذلك مع أنّ تركيب القياس لايكون الاّ لحصول النتّيجة؟ و أجاب بعض آخر بأنّ القضّيتين ليستا كلاما واحدا بل الثّانية جُملة مُبتدأ فالاولى أعنى قوله سبحانه «وَ لَوْ عَلِمَ اللّهُ فيْهِمْ خيراً لَاَسْمَعُهُمْ» (انفال، ۲۳) واردة على قاعدة اللّغة يعنى انّ سبب عدم الاسماع عدم العلم بالخير فيهم والثّانية يعنى قوله سبحانه «وَلَوْ اَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَوْا» كلام آخر ابتدء به بعد تمام الأوّل وهو على طريقة لولم يخف اللّه لم يعصه يعنى أن التّولى لازم على تقدير الاسماع فكيف على تقدير عدم الاسماع فهو دائم الوُجود ويجوز أن يقال أنّ التّولى منفى بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل لفظ لو لأنّ التّولى هو الاعراض عن الشّئ وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشّئ لم يتحقق منهم التّولى والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقيق الانقياد له. لا يقال انتفاء التّولى خير وقد ذكران لاخير فيهم لأنّا نقول لانسلم أنّ انتفاء التّولى بسبب انتفاء الاسماع خير وانّما يكون خيرا لوكان من أهله بأن أسمعوا شيئا ثّم انقاد واله و لم يعرضوا. وهذا كما يقال لاخير فى فلان لو كان به قوّة لقتل المسلمين فانّ عدم قتل المسلمين بناء على عدم القوّة والقدرة ليس خيرا. وأورد على هذا التّوجيه أيضاً بأن الاشكال باق بحاله اذمع جعل القضية الأخيرة جملة مبتدأته غير مرتبة بالاولى وحقيقة المقدّمتين الشرطتّين يكون استلزام علم اللّه الخير فيهم للاسماع واستلزام الاسماع للتولى ثابتين فيلتئم منهما قياس اقترانى هكذا. انّ علم اللّه فيهم خيراً لأسمعهم وان أسمعهم لتولّوا والنتّيجة أنّ علم اللّه فيهم خيراً لتّولوا فيلزم المحذور وهو كذب احدى المقدّمتين. وفيه أنّ الاسماع المأخوذ فى المقدّمة الأولى هو الاسماع

مع علم الخير فيهم و المأخوذ فی الثّانية هو الاسماع من دون علم خير فيهم فالوسط فيهما مختلف فلايتكررّ. فهذا التّوجيه ممّا لا بأس به و يمكن أن يوجّه بتوجيه آخر لاير دعليه أيضا شئ وهو أن يؤخذ لو بمعنى ان كما جوّزوه بل هو قياس عند المبّرد و تابعيه و قالوا انّ لو فی قوله (ص) «اطلبوا العلم و لو بالصّين» بمعنى ان وعلى هذا يكون المراد فی الأية لو علم اللّه أمرا هو فی شأنهم و بالنّسبة اليهم خير لأسمعهم ذلك الخير مع علمه بأنّه لاينفعهم ذلك الاسماع فلوأسمعهم لتكميل الحجّة و تشديد التنكيل فی حقّهم لتولّوا فيكون لوح حينئذٍ بمعنى امتناع الشئ لامتناع غيره بل يكون لمجّرد ترتّب شئ على شئ آخر ممكن الوجود حينئذٍ قياس اقترانی صحيح هكذا: ان علم اللّه أمراً هو خير لهم لتولّوا عنه وهذا صحيح لاير د عليه شئ. وقد وجه الأية بوجوه أربعة أخرى أوّلها أنّ تقدير الآية لو علم اللّه فيهم خيرا لأسمعهم اسماعاً نافعاً ولو أسمعهم اسماعاً غير نافع لتولّوا. و ثانيها أنّ التّقدير فی المقّدمة الثّانية ولو أسمعهم على تقدير عدم الخير فيهم لتولّوا. و ثالثها أنّ التقّدير لو علم اللّه فيهم خيراً وقتاما لأسمعهم ولو أسمعهم وقتاما لتولّوا بعدذلك. ورابعها أنّ التقّدير لو علم اللّه فيهم خيراً ما كا لاستماع لما يلقى اليهم لأسمعهم ولو أسمعهم لتولّوا أی لم ينقادواله. ولا يخفى أنّ مبنی الأوّلين على اختلاف الوسط و الأخرين على اتّحاده وضعف الكّل ظاهر. ويمكن أن يرجع بعضها الى بعض الوجوه السّابقة كالثانی الى الثانی و الأخير الى الثالث.

مثلٌ:

حدّث المرءة حديثی فان لم تفهم فأربع. قدا ختلف فی معنى قوله فأربع فقيل المراد منه أربع مرآت أی ان لم تفهم الحديث فكرّره أربع مرآت وقيل أمر بمعنى كف أی ان لم تفهم حديثی فأمسك ولا تتكلّم بعدمعها وقيل أمر بمعنى اِضر بها بالمربعة أی ان لم تفهم فاضربها بها حتى تلتفت اليه و تفهم و بعضهم نقل هذا المثل بهذا النّحو حدّث حديثی امرأة فان ابت فأربعة. و هذا لايناسب الأخيرين بوجه بل شئ من التّفاسير الثلاثة لايُسمن و لايُغن يمن جوع اذ لايظهر منها حقيقة الحال فيه و له قصّة مشهوُرة لايحضرنی الآن كيفيّتها وربما اشير اليها فيما بعد بعد عثوری عليها.

فائدة لُغويّة:

الفرق بين الجمع و اسم الجمع: أنّ الجمع هو الموضوع للاحاد المجتمعة دالاّ عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له لفظ واحد مستعمل كرجال و أُسود أولم يكن كابابيل و اسم الجمع هو الموضوع المجموع الاحاد دالاّ عليها دلالة المفرد على جملة اجزاء مسّماه سواء كان له واحد من لفظه كركب وصحب أولم يكن كقوم ورهط وحقيقة الفرق على هذا أنّ دلالة اسم الجمع

على الآحاد انّما هو فى ضمن دلالته على المجموع من حيث هو مجموع فدلالته على المجموع من حيث هو مجموع بالمطابقة وعلى الآحاد بالتّضمن و امّا دلالة الجمع على الآحاد فانّما هو سبيل الاستغراق الافرادى بمعنى أنّ دلالته عليها ليست فى ضمن دلالته على المجموع من حيث هو مجموع بل انّما يدّل عليها أوّلا بالمطابقة اذ قولنا زيدون بمنزلة زيدٌ وزيدٌ وزيدٌ وكما انّ دلالة هذا الجُملة على الافراد من حيث هو افراد بالمطابقة فكذلك دلالة الجمع الذى هو بمعناها ولا يخفى أنّ هذا الفرق ليس ممّا يمكن لنا أن نعرف به الفرق بين الجمع واسم الجمع بل بعد معرفتنا بتصريحهم بأنّ هذا جمع أو اسم جمع يمكن لنا الفرق بالنّحو المذكور. هذا، وامّا اسم الجنس فهو الموضوع للحقيقة فلغى فيه اعتبار الفردّية و ان انتفى الفرد بانتفائه ففرقه عن الجمع و اسم الجمع ظاهر لاعتبار الفردّية فيهما صريحاً أوضمناً. و امّا النّكرة فهو الفرد الواحد المنتشر ففرقه عن الثلاثة ظاهر و اسم الجمع الجنس غالبا يفرق بينه و بين واحده بالتّاء كتمر و تمرة و كماء و كماءة.

خبرٌ فيه ابهام:

قوله صلّى اللّه عليه واله: «فاطمة خير نسآء امتّى الاّ ماولدته مريم».

ولايخفى ما فيه من الابهام و الأظهر على فرض صحّته أن يجعل الاّ بمعنى الواو العاطفة فأن لفظة الاّ قدجائت فى كلام العرب بمعنى الواوكما هو مصرّح به فى *مغنى اللّبيب* وغيره ويقدر بعدها جملة سبقتها لدلالة السوق عليها فيصير الكلام هكذا: «فاطمة خير نسآء امّتى وخير نسآء امّة ما ولدته مريم». و المراد لما ولدته مريم هو عيسى (ع) و كان الأصل أن يقال من ولدته مريم الاّ انّ استعمال ما فى ذوى العقول فى كلامهم شايع و تخصيص أمّة عيسى (ع) بالذّكر لأجل أنّ نسوان الصّالحة العابدة فى أمّته اكثر منهنّ فى أمم ساير الأنبياء (ع) ويمكن على بعد ان يجعل الاّ بمعناها الأصلى ويكون لفظة ما عبارة عن امرأة ويكون فى الكلام تعليق على ما هو فى حيّز المنع حتّى يكون المعنى فاطمة خير نساء امّتى الاّ امرأة ولدتها مريم (ع) أمّ عيسى على أن يكون الاستثناء منقطعاً أومثل مريم فى أمّتى على أن يكون الاستثناء متّصلا وعلى التّقديرين يكون الكلام من باب التّعليق على المحال لعدم تولّدامراة من مريم أومثلها فى أمّة من الأمم ولايخفى ما فيه من غاية البُعدو التكلّف.

سؤال:

من *الصّحيفة السّجادية* (ع) نحن المُضطّرون الذّين أوجبت اجابتهم و اهل السّوء الذّين وعدت الكشف عنهم. ايجابه اجابة المضطرّين ووعده الكشف عن أهل السّوء انّما هو فى قوله:

«اَمَّنْ يُجيبُ الْمُضْطَرَّ اِذا دَعاهُ وَيكْشِفُ السُّوءَ» (نمل، ۶۲)، فان قيل ليس فى الآية ايجاب و انّما وقع كلّ من اجابة المضطرّ و كشف السّوء على سبيل الوعد فما وجه استنباط الامام (ع) الايجاب و تخصيصه باجابة المضطّر و تخصيص الوعد بأهل السّوء؟ قلنا: الوجه فى ذلك امّا ملاحظة صنعة بديعيّة هى شبه الاشتقاق مع التّفتن فانّه لمّا ثبت أنّ اللّه تعالى لا يخلف الميعاد فيكون وعده ايجابا و معنى الكلمتين متحدا لكن أجرى الامام الكلام مرّة على نهج شبه الاشتقاق فقال أوجبت اجابتهم و أخرى على وجه اليقين فأتى بما هو فى صورة الوعد أوقع الاجابة فى الآية جزاء للشرط و الجزاء و أوجب الحصول عند حصول الشّرط فاقترنت بالايجاب. و امّا كشف السّوء فلمّا لم يكن جوابا للّشرط بل كلاما مستأنفاً على سياق ما بعده و هو قوله تعالى: «وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفاءَ الْاَرْض» (نمل، ۶۲). اقترن بالوعد جرياً على مقتضى أصل الكلام وظاهر اللّفظ مع قطع النّظر من أنّ الوعد من اللّه ايجاب و هذا اذا بنى الكلام على الاقتطاع. و امّا اذا قدّر الشّرط فى قوله يكشف السّوء ايضا فالجواب هو الاوّل.

آيةٌ فيها سؤالات:

قاله اللّه تعالى فى سورة النّحل (آيه ۲۰ و ۲۱): «وَالَّذينَ يَدعُونَ مِن دُونِ اللّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ. اَمْواتٌ غَيْرُ اَحْياءٍ وَ ما يَشْعُرُونَ».

و فيه سؤالات: الأوّل: كيف عبر عن الاصنام بالواو والنّون فقال يُخلقون مع أنّ الجمع بهما من خواصّ من يعقل و الأصنام جمادات لا شعور لها؟ الثّانى: ایّ فائدة فى قوله سبحانه فى صف الاصنام غير أحياء بعد قوله اموات و هو تكرار؟

و الجواب عن الأوّل: انهم سمّوا الأصنام آلهة و عبدوها و أجروها مجرى اولى العلم فسيغ التّعبير عنها بما يعّبر به عنهم أعنى الجمع بالواو والنّون فيكون صدور الكلام على وفق معتقدهم. لا يقال أنّ معتقدهم اذا كان خطاء و باطلا يقتضى الحكمه أن لا يصدر الكلام على وفقه اذ صدوره على وفقه يوهم كونه حقّا و صواباً و ذلك يوجب تقريرهم على خطائهم لأنا نقول الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه و خلاف معتقدهم و مفهومهم لم يفهموا أنّ المراد هو الاصنام بل ظنّوا أنّ المراد غيرها من الجماد.

و عن الثانى: انّ الفايدة فى ذكر غير أحياء الاشارة الى أنّها أموات لا يتعقّب موتها حيوة كالنطفة و البيضة فلو لم يذكر غير أحياء بعد قوله أموات أمكن أن يتصور أنّها أموات فى الحال ولكن من شانها الحيوة فى وقت يعقبها فذلك حتّى يثبت انّها لا يتصف بالحيوة قطّ فكانّه قيل أموات فى الحال غير أحياء فى المآل و يمكن أن يقال انّه قال غير أحياء ليعلم أنّه أراد انّها اموات

في الحال لا أنّها ستموُت حتّى يكون الاطلاق على التّجوز كما فى قوله تعالى: «اِنَّكَ مَيِّتٌ وَ اِنَّهُمْ مَيِّتُونَ».

خبرٌ مشكلٌ:

خبرٌ مشكل منسوبٌ الى امير المؤمنين عليه السّلام قداورده الحافظ البُرسى فى بعض رسائله مرويّا عنه عليه السّلام و هو انّه: سئل هل رأيت فى الدّنيا رجلا؟ فقال: رأيت رجلا و أنا الى الآن اسئل عنه. فقلت له من أنت؟ فقال: أنا الطّين. فقلت من أين؟ فقال: من الطّين. فقلت الى أين؟ فقال: الى الطّين. فقلت من أنا؟ فقال: انت ابوُتراب. فقلت له أنا أنت؟ فقال: حاشاك، حاشاك، هذا من الدّين فى الدّين أنا أنا و أنا أنا أنا ذات الذّوات و الذّات فى الذّوات للذّوات. فقال: عرفت؟ فقلت: نعم. فقال: امسك.

اقول: ماذكره عليه السّلام من مخاطبة سرّه الملكوتى أعنى نفسه القدسيّة مع هيكله النّاسوتى أعنى جسده الشّريف وحاصله انّه لمّا سئل هل رأيت فى الدّنيا رجُلا كاملا فى الرّجولية والانسانية فقال رأيت رجلا كذلك و أرادبه هيكله الشّريف المتعلّق بروحه القدسى ثمّ قال و أنا و أراد بلفظة أنا نفسه المجرّدة الملكوتيّة أسئل من بدوالعمر الى هذاالوقت هذاالرّجل الّذى هو جسده الشّخصى الشّريف وهذاالكلام كناية عن دوام التّعلق بين الرّوح والبدن فانّ الرّوح لم يزل له تعلّق بالبدن و نظر اليه لأنّه بيت غربته و مسكن كربته و مركب سيره و سرير تحصيله ثمّ بيّن ما وقع بينهما من المخاطبات باللّسان الحالى و النّطق النّفس الامرى فقلت له أى للجسد من أنت فقال أنا الطّين الى قوله الى الطّين و هذه الفقرات ظاهرة لاريب فيها اذالبدن جسم أرضى ترابى و قد خلق من التّراب ورجوعه ايضاً الى التّراب ثمّ لمّا أقر الجسد بالعجز والذّلة والمسكنة وكونه من التّراب الّذى هو أوضع الاشياء و أنزلها ساله و قال من أنا فقال أنت أبوتراب أى أنت قيّم البدن و مربيّه والمتصرف فيه ثمّ لمّا كان غاية التعلّق بينهما موهماً للوحدة والاتّحاد فسأله و قال له أنا أنت أى أنا مثلك تراب ومركب ميّت فأجاب بما هو الواقع من تنزيه الرّوح وتعاليه من أن يكون عين البدن فقال حاشاك حاشاك أى أنت منزّه من أن تكون مثلى اذالنّور لايكون ظلمة وهذا أى تقدسك وتعاليك من العينية والاتّحاد من الامور الدّينية الثّابتة فى الدّين و قوله أنا أنا (الخ) فيه اشكال لانّه من كلام الجسد كما هو مُقتضى السّوق وظاهر أنّ قوله أنا ذات الذّوات من أوصاف الرّوح و لوازمه فالظّاهر أن يجعل ذلك من كلام الجسد كما هو مقتضى السّوق ولكن يقرء لفظة أنا فى المرة الاولى والثالثة مشدّدة بمعنى كيف أى انّى و كيف يتصوّر فى حقّى لفظة أنا بأن أعبّر عن ذاتى بأنا كما أنت تعبّر عن حقيقتك بها مع أن العينيّة والاتحاد فرع اذ يمكن لى أن أعبّر عن حقيقتى بلفظة أنا لانّ

أصل الانسان وحقيقته و لبّه هو مايعبّر عنه بأنا و هذا انّما يأتى فى حـق الرّوح الّذى هو أصل الانسان وحقيقته والجسد أمر خارج عن حقيقته وجوهره و انّما تعلّق به الأصل تعلّق تدبير وتصرّف لتوقّف فعله فى هذاالعالم عليه فاذا كان حقيقة الانسان وأصله هو الرّوح فهو الحرى أن يعبّر عن ذاته بأنا والبدن لخروجه عن حقيقته لايمكن أن يعبّر عن ذاته بها فاذا لم يكن للبدن لازم الرّوح الّذى هو امكان التّعبير بأنا لم يمكن الاتحاد بينهما فالجواب انّما هو بالمغايرة و نفى العينيّة والاتحاد ولكن يبقى لازم الاتّحاد. ثمّ صرّح ثانياً للتأكيد بذلك و بعلّة عدم جواز امكان التّعبير عن الجسد بأنا قال و أنّى أنا كيف يتصوّر فى حقّى التّعبير عن ذاتى بأنا مع أنّ أنا ذات الذّوات و الّذات فى الّذوات للّذات اى مع أن أنا أعنى الحقيقة هنا أى الحقيقة العلويّة المرتضويّة ذات الذّوات أى الّذات الّذى نشا و وجد بواسطة ذوات الاشيآء لأنّ حقيقته متّحدة مع الحقيقة المحمّدية صلّى الله عليه وآله وسلّم كما قال (ص) أنا وعلىّ من نور واحد والحقيقة المحمّدية (ص) هى الفيض الأوّل الذى انتشر منه ساير الفيوضات والمخلوق الأوّل الّذى صار واسطة لايجاد المخلوقات كما قال صلّى الله عليه و اله «أوّل ماخلق الله نُورى» أوروحى ومن هنايظهر سرّ قوله تعالى خطابا لنبيّه (ص) كما فى الخبر القدسي «لولاك لما خلقت الأفلاك» ولولا على لما خلقتك اذعدم على (ع) كان مقتضياً لعدمه (ص) نظراً الى اتّحاد نورهما صلّى الله عليهما وآلهما. وقوله و الّذات فى الّذوات للّذات معناه أى الّذات المخصوص الّذى هو ذات الذّوات فى جملة الذّوات مخصوص بكونه للّذات أى الّذات المطلقة الالهيّة أى انّه من بين الذّوات صادر بلاواسطة عن الّذات الالهيّة لأنّه أوّل ما خلق كمامرّ. وفى بعض النّسخ لم يوجد لفظة الّذات بل العبارة هكذا وأنا ذات الذّوات فى الّذوات للّذات أى أنا ذات الّذوات فى الذوات للذات فانّه لمّا ذكر أنّ أنا هنا ذات الّذوات يوهم كونه ذات جميع الذّوات حتّى الّذات الواجبيّة فدفع ذلك بأنّه ذات الّذوات فى الّذوات الممكنة الصّادرة عن الّذات الالهيّة ثمّ قال عرفت أى عرفت أنّ عليّاً مخلوق للّه تعالى ولكن أشرف مخلوقات الله و أوّلها و سر الله و نوره الأول المتّحد مع نور نبيّه (ص). فلمّا قال نعم عرفت ذلك قال فأمسك أى تبّت على ذلك، وتيقّن بأنّ عليّاً تالى النّبى صلّى الله عليه و آله وصنوه ومثله و شبهه وهو أفضل الخلق بعده فهو الحرّى بنيابته وخلافته ولايليق بذلك غيره فليس الهاً كما يقوله المفرطون فقد ثبت بذلك كفر المشرك الغالى والمبغض الغالى وظهر حقيّة النّمط الأوسط الموالى التّالى ويمكن أن يجعل هذاالخبر من باب مخاطبة بدنه الشّريف مع نفسه القدسيّة و حاصله أنّه عليه السّلام لمّا سئل هل رأيت رجلا كاملا فى الانسانية فقال والقائل هو البدن رأيت رجلا و أرادبه نفسه القدسيّة و قوله (ع) انّى الى الان أسئل عنه اشارة الى مامرّ من غاية التعلق بين البدن و النّفس وقوله (ع) فقلت له من أنت الى قوله الى الطّين. حاصله أنّه لمّا سئل البدن عن

نفسه القدسيّة من أنت فقال أنا الطّين و أراد به أصل الاشياء و مادتّها فانّ الطّين والطّينة يطلق على الاصل والمادّة فانّه (ع) لاتّحاد روحه مع روح المحمّدى صلى الله عليه و آله يكون أوّل المخلوقات وهو واسطة الايجاد ومنشأ نشر الفيوضات فهو مادة الاشياء وأصلها ولمّا قال له من أين فقال من الأصل والمادّة و أراد به أصل كلّ شئ ومنشأه و هو الله سبحانه لأنّه كما عرفت صدر عنه بلاواسطة وبذلك يعلم معنى قوله الى أين وقوله فى الجواب الى الطّين فانّ حاصله أنّ مرجعى الى الأصل وقوله فقلت من أنا فقال أنت أبو تراب معناه أنّ البدن لمّا سئل عن نفسه القدسيّة من أنا فقال أنت ابو تراب أى منتسب الى هذا العالم الدّنيوى وفعلك تدبير هذا العالم والتّصرف فيه لافى عالم الانوار و على هذا لايبقى اشكال فى باقى الكلمات اذلمّا سئل البدن عن النّفس من العينيّة والمغايرة بينهما فاجاب النّفس بالمغايرة وقال أنت تبعد أن تكون مثلى أنا أنا وهذا اشارة الى أنّ حقيقتى منحصرة بحقيقتى ويستحيل أن تكون ذلك صادقة على حقيقتى والمحصّل أنّ أنا أنا وأنت أنت ولااتحاد بينى و بينك ثمّ اكّد ثانياً ذلك و قال أنا أنا ثمّ أشار الى وجه المغايرة بقوله أنا ذات الذّوات (الخ) و توضيحه كما تقدّم.

الأخبار بالّذى:

تنبيهٌ ممّا يمتحن به الطّلبة في علم النّحو السّؤال عن الاخبار بالّذى فيقال مثلا كيف يخبر عن زيد بالّذى فى قولنا ضربت زيداً. اوالقاعدة فى هذاالاخبار أن يصدرالّذى ويجعل موضع المخبر عنه ضمير لها أى الكلمة الّذى و يؤخّر المخبر عنه خبراً لها.

فالجواب فى المثال المذكور الّذى ضربته زيد وكذلك يجوزالاخبار بالالف واللّام الّتى بمعنى الّذى ولكن فى الجملة الفعليّة ليصحّ بناء اسم الفاعل والمفعول منهادون الاسميّة لعدم صحّة ذلك البناء منها ففى نحو زيد قائم يمكن ان يُخبر عن زيد بالذى فيقال الّذى هو قائم زيد ولا يمكن أن يخبر عنه بالالف واللّام فلايجوزان يقال الهو قائم زيد بخلاف الجملة الفعلّية نحو ضربت زيدافانّه كما يجوزالاخبار عن زيد فيها بالذى يمكن ان يخبر عنه فيها ايضا بالالف واللّام ولكن لمّا ثبت أنّ اللام لاتدخل على الجملة الفعليّة فلابّد من تصّرف فيها بأن تسبك من الجملة الفعلية مايصلح صلة للام والمسبوك الّذى يصلح لها هو اسم الفاعل والمفعول فاذا أخبر عن زيد فى زيد ضرب على المعلوم يقال الضّارب هو زيد وعلى المجهول يقال المضروب هو زيد وقد علم ممّاذكر أنّ الاخبار بالّذى يتوقّف على شروط أربعة: أحدها تصدير الجملة بالموصول مبتدء وثانيها صحّة تأخير الاسم الّذى أريدأن يخبر عنه خبراً و ثالثها وضع ضمير موضع ذلك الاسم ورابعها كون الضّميرعائداً الى الموصول فاذا تعذّرواحد منها لم يصحّ الاخبار. ولاشتراط هذه الامور يختلف الالفاظ والكلمات

فی صحة الاخبار عنها بالّذی و عدمه و فی کیفیّته فیسئل عن ذلك امتحانا فنحن نشیر هیهنا الی مایصحّ الاخبار عنه بالذی من الکلمات والتّراکیب لیسهل للنّاظرین. الجواب عن أسئلة هذاالمقام و یأتی فی تضاعیفها الاشارة الی بعض التّراکیب المشکلة. فنقول لایصحّ الاخبار بالذی عن امور.

الاوّل: ممّا یستحق التّصدیر کضمیر الشأن وکم الخبریّة ومثلها فلو سئل وقیل کیف یخبر بالّذی عن کلمة هو فی قولنا هو زید قائم؟ قلنا: لایصحّ الاخبار بالّذی عنها لأنّها ضمیر الشّأن و ضمیر الشّأن یجب تصدیره ولو أخبر عنه بالّذی و قیل الّذی هو زید قائم هو لزم تصدیر الجملة بالّذی و تأخیر ضمیر الشّأن عن الجملة و هو ممتنع لوجوب تقدیمه علیها فیمتنع تصدیرها بالذی و کذالو سئل کیف یخبر بالّذی عن کلمة کم الخبریّة فی قولناك عندی درهما؟ قلنا: لایصحّ الاخبار به عنها بمثل ماذکر.

الثانی: الحال والتّمیز والنفی بنفی الجنس لکونه نکرات وکون الضّمیر معرفة فلایمکن وضعه موضعها فلو قیل فی نحو جآئنی زیدٌراکباً و نحو زید حسن وجهاً و نحو لارجل فی الدار کیف یخبر عن قولنا راکباً ووجهاً ورجل بالّذی قلنا: لایصحّ فی شئ منها هذاالاخبار اذلو أخبر عنها بالذی و قیل الذی جائنی زید هو راکب والّذی زید حسن هو وجه والّذی لافی الّدار هو رجل لزم وقوع الضّمیر موضع الحال اوالتّمیزأوالمنفی بنفی الجنس و ممتنع اذیلزم کون الضّمیر حالاأوتمیزا أو منفیّاً بنفی الجنس وهو غیر جایزوکذایمتنع الاخبار عن المجرور بربّ لأنّهالازم التّنکیر والضّمیر معرفة فلایقع موقعها. فلو قیل کیف یخبر عن رجل فی قولنا ربّ رجل یأتینی؟ قلنا: یمتنع الاخبار عنه اذلو قیل الّذی ربّ هو یأتینی رجل وقع الضّمیر مدخولالربّ وهو غیر جایز. فان قیل ربّ یدخل علی المضمر نحو ربّه رجلا فلایمتنع اضمارالمجرور بربّ، قلنا: هو شاذلایقاس علیه.

الثّالث: عن الموصوف بدون الصّفة والصّفة بدون الموصوف فلایجوز فی ضربت زیدالعالم أن یخبر بالّذی عن زید بدون العالم ولاعن عالم بدون زید لاستلزامه وقوع الضّمیر صفة أوموصوفا اذلو قیل فی المثال المذکور الّذی ضربته العالم زید وقع الضّمیر موصوفا، ولو قیل الذی ضربت زیداهو العالم وقع هو صفة لزید و هو غیرجایز بخلاف ما اذا أخبرعن مجموعهما فانّه جایز لعدم الانع فیقال فی الاخبار عن المجموع فی المثال المذکور الّذی ضربته زیداً العالم.

الرّابع: عن المضاف دون المضاف الیه لاستلزامه اضافة المضمر الی شئ. فلوسُئل کیف یخبر بالّذی عن غلام نی قولنا جاء غلام زید؟ قلنا: لایجوزذلك. اذلو قیل الّذی جاء هو زید غلام لزم اضافة هو الی زیدوهو غیر جایزویجوزالاخبار عن المضاف الیه دون المضاف لعدم المانع فیقال فی الاخبار عن زید فی المثال المذکور الّذی جاء غلامه زید الا اذا کان مجموع المضاف

والمضاف اليه علماً كسام أبرص لكبار الوزغ فانّه يمتنع حينئذٍ الاخبار عن المضاف اليه فقط لأنه بمنزلة حرف من الكلمة. هذا، واعلم أن المضاف اليه لو كان مركّبا من عشرة ونيّفها اى ركب عشرة نيّفها وقيل اثنى عشر وثلاثة عشر الى تسعة عشر وجعل هذا المركب أعنى ثلاثة عشر مثلا مضافا اليه لاسم الفاعل المشتقّ من العدد كالثّالث والرّابع بأن يضاف هذا الاسم الى المركب المذكور و يقال ثالث ثلاثة عشر لايكون المضاف حينئذ أعنى الثّالث الّا واحداً من المضاف اليه أعنى ثلاثة عشر اذالتّقدير ثالث عشره ثلاثة عشر بمعنى أنّه واحد منهم وليست هذه الاضافة بمعنى التّصيير بمعنى أنّ الثّالث مصير اثنى عشر ثلاثة عشر لأنّ ذلك أى التّصيير مختصّ بالعشرة فما دونها اذ يقال هذا عاشر التّسعة ويراد انّه مصير التّسعة عشرة. و امّا فى نيّف العشرة لو اشتق منه اسم الفاعل وأضيف اليه فلايكون الاضافة الّا بمعنى أنّه واحد منهم. والحاصل أنّ كلّ اسم فاعل مشتّق من العدد اذا أضيف الى هذا العدد الّذى اشتّق منه أى الّذى يساويه كالثالث إذا أضيف الى الثلاثة والرّابع اذا أضيف الى الأربعة فانه يكون بمعنى واحد منهم سواء تركّب هذا العدد مع العشرة فيقال ثالث ثلثة عشرة اولا فيقال ثالث ثلاثة اذ التّصيير انّما يكون فى المضاف الى الاقل نحو رابع ثلاثة.

واذا علمت ذلك فاعلم أنّه اذا أخبر عن المضاف اليه فى نحو ثالث ثلاثة عشر أعنى ثلاثة عشر وجب ردّ المضاف اليه المحذوف وهو عشر من ثالث عشر فيقال فى الاخبار عن الّذى فى قولنا هذا ثالث ثلاثة عشر الذى هذا ثالث عشر هم ثلاثة عشر لأنّ علّة حذف المضاف اليه وهو عشر من ثالث عشر كراهة اضافة اسم المركّب من اسمين الى اسم آخر هو ايضا مركب من اسمين لاستلزام ذلك للطّول فحذفوا الثّانى من الاوّل ولما أقيم الضّمير مقام الاسم المركّب الثّانى ذهب تلك الكراهة أعنى علّة الحذف فوجب رد المحذوف ثمّ الاخبار عن المضاف اليه فى مثل ثالث ثلاثة عشر و فى كلّ ما أضيف الى المساوى نحو ثالث ثلاثة ورابع أربعة.

وبالجملة فى كلّ ماليس بمعنى التّصيير بل يكون بمعنى أنّ المضاف واحد من المضاف اليه يتعيّن أن يكون بالذى ولا يجوز أن يكون باللّام لانّه لا يكون الّا جملة اسميّة ولا يكون بمعنى الفعل فلا يجوز الاخبار فيه باللّام واماّ الاخبار عن المضاف اليه فى مثل رابع ثلاثة اى فى كلّ اسم فاعل مشتقّ من العدد مضاف الى مادونه فيجوز أن يكون باللّام كما يجوز أن يكون بالّذى كما عرفت بمعنى التّصيير فمعنى قولنا هذا رابع ثلاثة انّه مصيّر الثلاثة أربعة ولا يكون ذلك [أى التصيير الّا فيما دون العشرة واذا كان] بمعنى التصيير وكان رابع الثلاثة بمعنى مصير الثلاثة أربعة يكون له فعل يؤخذ منه هذا الاسم المشتّق فانّ رابعاً حينئذ يكون ماخوذاً من ربعت الثلاثة أى صيّرتهم أربعة ففى مثل هذا رابع الثلاثة كما يجوز الاخبار عن المضاف اليه فيه بالّذى ويقال الّذى هذا رابعهم ثلاثة يجوز الاخبار عنه فيه باللّام بان يقال الرّابعهم هذا ثلاثة ولا يمكن أخذ اسم الفاعل من نيّف العشرة

لانّه ليس مأخوذا من الفعل حتّى يشتق منه اسم الفاعل اذاً لمأخوذ به من الفعل فرع أن يكون بمعنى التّصيير.

وقدعرفت أنّ ثالثا فى ثالث ثلاثة عشر بمعنى المصير حتّى يتحقّق فعل ويؤخذ منه اسم الفاعل فلايجوز فيه الاخبار باللّام. وبعضهم منع الاخبار باللّام فى الاوّل أيضا أعنى فى مثل رابع ثلاثة لانّ الاخبار باللّام يتعيّن ان يكون فى الجملة الفعليّة صريحاً والمثال المذكور جملة اسميّة فلايجوز فيه الاخبار باللّام كما فى نحو زيد ضارب مع كونه مأخوذاً من الفعل قطعاً فكيف فى اسم الفاعل بمعنى العدد. و فيه نظر اذالاخبار فى قولنا زيد ضارب امّا من زيد فكما يجوز بالّذى بأن يقال الّذى هو ضارب زيد فلامانع من أن يكون باللام أيضاً بأن يقال الضّارب هو زيد أومن ضارب فلايجوز باللام لعدم امكان دخولها على زيد فالقياس غير صحيح اذالمفروض الاخبار باللّام فى مثل هذا رابع ثلاثة عن المضاف اليه أعنى ثلاثة فلامانع من أن يقال الرابعهم هذا ثلاثة بل الظاهر من كلام الاخفش جواز الاخبار باللّام عن المضاف اليه فى الاوّل أيضا أى فى مثل هذا ثالث ثلاثة مع الاستهجان لأنّه قال لو قلت أنا ثانى اثنين استهجن الاخبار فيه عن الاثنين باللّام بأن يقال الثانيهما أنا اثنان ووجه الاستهجان فيه عدم الفائدة بخلاف مالو قلت أناضارب اثنين وأخبرت عن اثنين وقلت الضّاربهما أنا اثنان ولا يب فى أنّه لافرق بين أنا ثانى اثنين وبين هذا ثالث ثلاثة فيجوز فيه ايضاً مع الاستهجان أن يقال الثّالثهما هذا ثلاثة و أنت تعلم بأنّه لافرق بين أنا ثانى اثنين و بين أناضارب اثنين فهما مشتركان فى الاستهجان و عدمه اذمعنى الضّاربهما أنا اثنان أن الّذين أنا ضاربهما اثنان وليس المراد من قولهما الثّانيهما أنا اثنان. و بما ذكر يظهر أنه لو ثبت أنّ الاخبار باللّام يختص بالجملة الفعلّية صريحاً لم يجز فى شئ من الاثلثة المذكورة الاخبارفيها جميعاً من دون فرق بين هذا رابع ثلاثة و هذا ثالث ثلاثة اذكما يجوز ان يرجع معنى الاوّل الى انّه ربع الثلاثة يجوز ان يرجع معنى الثّانى الى انّه ثلث الثلاثة ولذا قال الأخفش يجوز فى أنا ثانى اثنين أن يخبر باللّام عن أنا فيقال الثّانى اثنين أنا لانّه فى المعنى الّذى ثنّى الاثنين أنا وبذلك يظهر أن الاخبار فى الامثلة المذكورة عن كلّ من المضاف اليه فيها ومايقع مبتدء فيها من لفظة هذا أوأنا أوهو أوغير ذلك لايجوز باللّام مع ثبوت اختصاصها بالجملة اللعليّة صريحاً ويجوز مع عدمه وكفاية الارجاع اليها.

الخامس: عندالمصدر العامل بدون المعمول نحو أعجبنى ضرب زيد عمرواً فانه لايجوز أن يخبر بالذى عن ضرب زيد بدون عمرو فلايقال الّذى أعجبنى هو عمرواً ضرب زيد لأنّه يؤدّى الى أن يعمل الضّمير الّذى جعل فى موضع ضرب زيد فى عمرواً واعمال الضّمير ممتنع وأمّا الاخبار عن المصدر مع معموله فجائز فيجوز أن يقال الّذى أعجبنى هو ضرب زيد عمرواً.

السّادس: عن الاسم الّذى يضارع الفعل و يعمل عمله كاسم الفاعل و المفعول و الّصفة

المشبّهة سواء كان المخبر عنه هذا الاسم مع معموله أو بدونه ففى قولنا زيد ضارب عمرواً لايجوز أن يخبر بالذى عن ضارب ولا عن ضارب عمرواً فيقال الّذى زيد هو ضارب أوضارب عمرو لانّه بمعنى الفعل بل هو كالفعل فى الحركات والسّكنات والدلالة على الزمان الماضى والمستقبل ووقوعه موقعه فلايصلح للاخبار عنه بخلاف المصدر العامل نحو ضربى زيد احسن فانه يجوز أن يخبر عنه مع معموله بأن يقال الّذى هو حسن ضربى زيدًا الأنّ المصدر ليس جاريا مجرى الفعل فيما ذكر. فان قيل قدصرّحوا بأنّه يجوز الاخبار عن منطلق فى زيد منطلق بان يقال الّذى زيد هو منطلق مع أنّ منطلق اسم فاعل عامل لأنّه عامل فى الضمير المُستكن وهو فاعل له. وأجيب عنه بأنّ مثل المنطلق والضّارب والمضروب وغير ذلك من المشتقات التى يقع خبر الاسم صفة لموصوف محذوب وهو الّذات الموصوفة بالانطلاق فالمخبر عنه فى الحقيقة هو الموصوف الّذى سدّت الصّفة مسدّه لاالّصفة العارضة فيقال فى الاخبار فى المثال المذكور الذى زيد هو الّذات الموصوفة بالانطلاق ولوكان المخبر عنه مجرّد الصّفة العارضة المبهمة كانت نكرة ولزم وقوع الضّمير موقع النّكرة وهو غير جايز. وفيه أنّ هذا مسلّم الاّ أنّ هذا الجواب جار فى اسم الفاعل العامل فى المظهر أيضا فيقال فى الاخبار عن ضارب عمرواً قولنا زيد ضارب عمروا الّذى زيد هو ذات ضارب عمروا.

السّابع: عّمايلازم الظرفية نحو ذات يوم أو المصدريّة نحو لبيكّ وسعديك وسُبحان الله ومعاذالله فانّه يمتنع الاخبار عنها ورفعها على الخبريّة فلايجوز أن يقال فى اتيتك ذات يوم اوقلت لبيّك وسعديك اوسُبحان الله اومعاذالله الّذى اتيتك فيه ذات يوم اوالّذى قلّته لبيّك وسعديك أوسُبحان الله أو معاذالله لأنّها للزومها الظّرفية لايجوز أن يقع اخبار اللموصول لوجوب النّصب فيها نظراً الى عدم انفكاكها عن الظّرفية ويجوز الاخبار عن الظرف غير ماذكر أعنى غير مايلازم الظّرفية والنّصب فيجوز أن يخبر بالذى عن اليوم فى قولنا صلّيت اليوم بأن يقال الّذى صليت فيه اليوم بناء على جواز رفع الظّرف وايقاعه خبرا واذا أخبرت عن الظّرف يشترط اظهار لفظة فى بأن يقال الّذى صلّيت فيه لا الّذى صلّيته وكذا يشترط اظهار اللاّم فى المفعول به اذا أخبرت عنه بالّذى فاذا اخبرت عن تأديباً فى قولنا ضربت زيدا تاديباً قلت الّذى ضربت زيداله تأديب. وانّما وجب اظهار اللاّم مع أنّه لم يكن لام فى المخبر عنه لأن شرط النّصب فى المفعول له أن يكون مصدرا أولفظ التّاديب مصدر فجاز أن ينتصب باضمار الّلام بخلاف ما اذا وقع موقعه ضمير فانّه ليس مصدر افيجب اظهار الّلام. وأنت تعلم أنّ هذا الاخبار يوُجب وقوع الضّمير موقع النكرة فتأمل.

الثّامن: عن المصدر الّذى حذف فعله وسدّمسدّه نحو سقيا زيدا فانّه لايجوز الاخبار عنه بالّذى لانّه سدّ مسّدالفعل فكأنه فعل فامتنع الاخبار عنه. واّما المصدر الذى لم يسدّ مسّدالفعل نحو الضّرب حسن وأعجبنى الّضرب ونحوهما فيجوز الاخبار عنه لعدم المانع المذكور ويصحّ الاخبار

عن المصدر الّذى لمجرد التّأكيد نحو ضربت ضرباً فانه يصحّ الاخبار عن ضرباً بأن يقال الّذى ضربته ضرب لعدم الفائدة فيه بخلاف ما اذا وصف وقيل ضربته ضرباً شديداً فانه يجوز الاخبار عنه بدون قبح بان يقال الّذى ضربته ضرب شديد.

التّاسع: عن المضمر المستحقّ لغير كلمة الّذى لامتناع تصدير الّذى لاستلزام ذلك عود الضّمير اليها فيبقى ذلك الغير بلا ضمير ثمّ ذلك الغير الّذى يستحقّ الضّمير امّا مبتدء نحو زيد ضربته أوموصوف نحو جاء رجل ضربته أو موصول نحو الّذى ضربته زيد فانّ المستحق لهذا الضّمير هو هذا الموصول المذكور لاالموصول الّذى يخبر به و فى الجميع لو أخبر عن الضّمير بالّذى رجع الضّمير الى ما يخبر به من كلمة الّذى دون زيد و رجل و الّذى المذكور دون المخبر به.

العاشر: عن الاسم المشتمل على الضّمير المستحّق لغير الّذى نحو قولك زيدٌ ضربت غلامه فلايصحّ الاخبار عن غلامه بأن يقال الّذى زيد ضربت غلامه لانّك اذا جعلت الضّمير عائداً الى الموصول بقى المبتداء بلاعائد وان جعلت عائدا الى المبتداء بقى الموصول بلاعائد وكلّ منهما ممتنع.

الحادى عشر: عن الموصول بدون صلته مثل الّذى قام زيد فانه لا يمكن الاخبار عن الّذى وحده بأن يقال الّذى هو قام زيد الّذى لأنّ الضّمير لايقع موصُولا و أيضا يلزم خلّو الموصول المؤخر عن الصّلة وأيضا الموصول بدون الصّلة بمنزلة حرف الكلمة ولايقع الضّمير موقع حرف الكلمة هذا اذا أخبر عن الموصول بدون الصّله و أمّا الموصول مع صلة فلا منع من الاخبار عنه كما لامنع من الاخبار عن الموصوف مع صفته وعن المضاف و المضاف اليه ثم الاخبار عن الموصول مع صلته جائز سواء كان ذلك الموصول موصولا بموصول آخر أو غير موصول به يعنى سواء كانت صلته مصدّرة بموصول آخر أوغير مصدّرة به ثمّ الموصول الثّانى الّذى يوصل به الموصول الأوّل يحتاج الى امرين لانّه مبتدء فيحتاج الى خبر وموصول فيحتاج الى صلة والموصول مع صلته وخبره جمله يقع صلة للموصول الأوّل فلابّدفيه من ضمير يرجع الى الموصول الثّانى و ضمير يرجع الى الموصول الاّول وان كان بعدالموصول الأوّل موصولين أوموصولات ثلاثة أوأربعة أو خمسة أو مابلغ فالحكم ماذكر من افتقار كلّ واحد الى صلة وخبر أى كلّ موصول يذكر فلابّدله من صلة وخبر ليتمّ الموصول اللاّحق ويصلح صلة للموصول السّابق ومن هذا القبيل المسئلة للعروفة المحكّية عن المازنى وهى الّذى الّتى اللّذان الّتى أبوها أبوها أبوهما أختها أخواك أخته زيد وبيانه كماذكرنا انّ الموصول المتاخر الواقع مبتدء لابدّله من صلة وعايد وخبر وهذا الموصول الاخير اعنى الرّابع وهو الّتى مبتدء فلابّدله من صلة وعايد وخبر فصلته قولنا أبوها أبوهما فأبوها مبتدء وأبوهما خبره و الضّمير فى أبوها راجع الى هذا الموصول أعنى الّتى الاخير وفى أبوهما الى الموصول الثّالث

أعنى اللّذان و الجملة من المبتدء و الخبر أعنى أبوها أبوهما صلة الّتى الاخيرة و العايد هو الضّمير فى أبوها وهذا الموصول الأخير أعنى الّتى مع صلته مبتدء خبره هو أختها و الضّمير فى أختها راجع الى الموصول الثّانى أعنى الّتى الأولى فالّتى أبوها أبوهما أختها موصول تمّت صلته فهو مبتدء مع خبره فتّمت جملة من مبتدء و خبره يصلح صلة للموصول الّذى سبقه و هو الّلذان و الّلذان مع صلته الّتى هى الجملة المذكورة أعنى الموصول الأخير مع صلته و خبره مبتدء خبره قولنا أخواك وعائده الضّمير المجرور فى أبوهما و الّلذان مع خبره جملة تامة يصلح صلة للموصول الّذى سبقه و هى الّتى فالّتى مبتدء تمّت صلته الّتى هى اللّذان مع صلته و خبره و خبره أخته و الضّمير فى أخته راجع الى الموصول الأول أعنى الّذى وهذا المبتدا مع الخبر أعنى الّلذان الى قولنا أخته جملة تامة يصلح صلة للموصول الأوّل أعنى الّذى و الّذى تمّت صلته و عايده هو المجرور فى أخته و الّذى مع صلته أعنى الّتى الأوّل الى قولنا أخته مُبتدء و خبره قولنا زيد و الامتحان فى صحّة هذا الحكم أن يقام مقام كلّ موصول بصلته اسم بمعناه فيقام أختهما مقام الّتى أبوها أبوهما لأنّ المرءة الّتى أبوها ابوشخصين آخرين تكون هذه المرءة أخت هذين الشّخصين فيصير الكلام هكذا الّذى الّتى الّلذان أختهما أختها أخواك أخته زيد ثّم يقام أخواها مقام الّلذان أختهما أختها لأنّ اللذّين أختهما أخت امرءة يكونان أخويها فيصير الكلام هكذا الّذى الّتى أخواك أخواها أخته زيد ثّم يقام أختك مقام الّتى بصلتها أعنى الّتى أخواها أخواك لأنّ المرءة الّتى أخواها أخـواك هى أختك فيصير الكلام هكذا الّذى أختك أخته زيد فردا لجميع الى كلام واحد لااغلاق فيه.

واذا عرفت جليّة الحال فى تركيب هذه المسئلة فاعلم أنّه يجوز الاخبار بالذّى عن الموصول الاوّل و الثّانى مع صلته وقد عرفت أنّه لايجوزالاخبار عن الموصول بدون الصّلة مطلقاً فان أردت الاخبار عن الموصول الأوّل مع صلته وهى قولنا الّتى الاولى الى قولنا زيد اذا أخّر صلته هو أخته فيؤخّر المـوصول الأوّل مـع تلك الصّلة عن زيدو يقـدّم زيد عليـه بعد وضـع ضمير موضع الموصول الأوّل مقدّما على زيد فيقال الذى هو زيد الّذى الّتى اللّذان الّتى أبوها أبوهما أختها أخواك اخته دان اردت الاخبار عن الموصول الثانى اعنى التى مع صلته التى اخرها اخواك اخرت التى مع صلته التى هى اللذان التى ابوها ابوهما اختها اخواك و يقدّم عليها الّذى أخته زيدبعد وضع ضمير موضع الّتى ولكون الاخبار عن المؤنث أعنى الّتى يكون التّصدير أيضا بالّتى لا بالّذى فالّتعبير عن العنوان بالاخبار بالّذى انّما هو من باب التّغليب فيقال الّتى الذّى هى أخته زيد الّتى اللّذان الّتى أبوها أبوهما أختها أخواك وهذاالاخبار صحيح لاخلل فيه والضّمير المستحق للموصول الأوّل أعنى الّذى انّما هو فى أخته الّتى هى خبر الّتى و ليس فى صلة الّتى فليس الّتى مع صلته مشتملة على الضّمير المستحق للغير حتّى يمنع عن الاخبار عنه ويجوز الاخبار

في المسئلة المذكورة عن خبر الموصول الأوّل أيضا أعني زيدا فيقال في الاخبار عنه الّذي الّذي الّتي اللّذان الّتي أبوها أختها أخواك أخته هو زيد ولاخلل فيه ايضا ووجه عدم منع فيه ظاهر. وامّا باقي الأمور المذكورة في تلك المسئلة أعني سائر مافي صلة الموصول الأوّل من الموصولات مع صلتها واخبارها فلايجوز الاخبار عنها بالّذي الاخير الموصول الثّالث وهو أخواك والاّ الضّمير المتّصل بهذا الخبر أعني الكاف في اخواك وبيان ذلك أنّ الموصول الثّالث وهو اللّذان مع صلته الّتي أخرها أختها لايصحّ الاخبار عنه لأنّه مشتمل على الضّمير المستحقّ لغيره وهو المضاف اليه في أختها فانّه مستحقّ للموصول الّذي قبله أعني الّتي فلايصحّ الاخبار عنه وكذالايصّح الاخبار عن الموصول الرّابع مع صلته أعني الّتي أبوها أبوهما لأنّه أيضا مشتمل على الّضمير المستحقّ لغيره وهو هما في أبوهما فانّه مستحق لغير التي وهو اللّذان فلايصحّ الاخبار عنه وكذالايصحّ الاخبار عن أبوها لاعن المضاف ولاعن المضاف اليه ولاعن أبوهما لاعن المضاف ولاعن المضاف اليه ولاعن أختها لاعن المضاف ولاعن المضاف اليه ولاعن أخته لاعن المضاف ولاعن المضاف اليه وعلّة الامتناع فيما كان مضافاً ماعرفت من أنّه لايصحّ الاخبار عن المضاف بدون المضاف اليه لانالو أقمنا مقامه مضمراً لزوم اضافته والمُضمر يمتنع أن يكون مضافا الي شيء. وامّا المضاف اليه في أبوها وأبوهما وأختها وأخته فعلّة الامتناع في الاخبار عنه هو أنّ المضاف اليه فيما ذكر انّما هي ضمائر مستحقّة لغير ما يصدر به من الموصول حال الاخبار وأمّا صحّة الاخبار عما استثنى أعني خبر الموصول الثّالث وهو أخاك من المضاف والمضاف اليه معاً فلأنّه غير مشتمل على ضمير مستحق للغير ولامانع سوى هذا الاشتمال ولذا فقد فيصحّ الاخبار عنه فتقول في الاخبار عن أخواك اللّذان الّذي الّتي اللّذان أبوها أبوهما أختها هما أخته زيد أخواك وأخواك خبر ما صدر به الجملة أعني اللّذان حالة الاخبار ولامانع فيه. أيضا وممّا استثنى أيضا كما أشير اليه الاخبار عن الضّمير المتّصل بخبر الموصول الثّالث أعني الكاف في اخواك فتقول في الاخبار عنه الّذي الّذي الّتي اللّذان التي أبوها أبوهما أختها أخواه أخته زيد أنت ولافساد في شئ من اجزاء هذه الجملة كما لايخفى وجهه.

واذ عرفت المواضع الّتي لايجوز فيها الاخبار بالّذي فاعلم أنّ ساير المواضع من الكلمات التركيبيّة ممّا يجوز فيها الاخبار بالّذي ولمّا كان في بعضها نوع خفاء لابدمن الاشارة الى كيفيّته فيها فلنشر اليها لئلا يبقى الاشتباه للّطلاب في هذاالمقام.

فمنها الاخبار عن المعطوف والمعطوف عليه معا أوأحدهما ففي قولنا ضرب زيدوعمرو فنقول في الاخبار عن زيدوعمرو ومعاً اللّذان ضربا هما زيدوعمرو ونقول في الاخبار عن زيد فقط الّذي ضرب هو عمرو وزيدوفي الاخبارعن عمرو وفقط الّذي ضرب زيدوهو عمرو وقس على ذلك لو كانا

منصو بين مثل ضربت زيدا و عمر واً و لو كان المعطوف والمعطوف عليه جُملتين لاملابسة بينهما سوى العطف لم يتأت الاخبار فى شيء ومنهما لافى الاسمين الّذين فيهما فقولنا ضرب زيدوأكرم عمروجملتان عطفت احديهما على الاخرى ولاملابسة بينهمـا فلايصحّ الاخبار عن شئ من الجملتين ووجهه ظاهر ولاعن الاسمين الّذين فيهما اذلو أخبرت عن زيدو قلت الّذى ضرب هو و أكرم خالدزيد لزم خلوّ الصّلة فى الجملة الاولى عن العايد وهو ظاهر. هذا اذالم يكن بين الجملتين ملابسته سوى العطف و اما اذا كان بينهما ملابستةٌ سوى العطف نحو ضرب زيدو اكرم غلامه أوضرب زيد و أكرم عمر و فى داره صحّ الاخبار عن كل من الاسمين فيهما اذلا يلزم حينئذ خلّوا الموصول عن العايد.

و منها الاخبارعن المبدل بدون البدل و الحقّ انّه جايز لعدم المانع ففى قولنا جآء زيد اخوك لو اخبرت عن زيد قلت الّذى جاء هو اخوك زيدو قيل لايجوز قياساً على الاخبار عن الموصوف بدون الصّفة و فيه انّ الاخبار عن الموصوف بدون الصّفة انّما لايجوز لايجابه كون المضمر موصوفا و هو ممتنع و لامنع من كون الضّمير مبدلا فثبت الفرق و بطل القياس،

و منها الاخبار عن البدل بدون المبدل و لاريب في جوازه ففى قولنا مررت برجل اخيك لو اخبرت عن اخيك بالذى قلت الّذى مررت برجل به أخوك ولو أخبرت عنه باللّام قلت المارّ أنا برجل به أخوك.

و منها الاخبار عن خبر كان وهو جائز لانّه كخبر المبتدآء فى هذا الاخبار فاذا اخبرت عن قآئما فى قولك كنت قائما قلت الّذى كنت هو اوكنته قآئم كما اذا اخبرت عن خبر المبتدآء فى قولك زيد قائم تقول الّذى زيد هو قآئم.

و منها عن اسم تنازع فيه الفعلان بالفاعلية مثل ضربنى و اكرمنى زيد أو بالمفعوليّة نحو ضربت و أكرمت زيداً أو بالفاعليّة والمفعوليّة بأن يقتضى أحدهما كون هذاالاسم فاعلاله والآخر كونه مفعولا له مثل ضربنى و أكرمت زيدا أوضربت و أكرمنى زيدو على التّقادير يصحّ الاخبار عن هذاالاسم الّذى تنازع فيه الفعلان بالذى فلو أخبرت بالّذى على التقدير الأول قلت الّذى ضربنى و أكرمنى هو زيدو على التّقدير الثّانى قلت الّذى ضربت و أكرمته زيدٌ و على الثّالث قلت الّذى ضربنى وأكرمته هو زيد والّذى ضربته وأكرمنى هو زيد وعلى هذا التّقدير لابدّ من اضمار المفعول ليرجع الى الموصول سواء كان المقتضى له متقدّماً على المقتضى للفاعل أومتاخّراً عنه اذلو لم يضمر و حذف لزم اخلاء الصّلة عن العايد الى الموصول ولو حذف فى بعض الأحيان انّما يكون حذفه لطول الصّلة ولايكون حذفه كما حذف فى الأصل لأنّ الحذف فى الأصل انّما كان لأجل كونه فضلة ومستغنى عنه ولمّا صار صلة للموصول صارمحتاجاً اليه وخرج عن كونه فضلة ومستغنى

عنه فلو حذف لايكون حذفه على ماحذف في الاصل بل انّما هو لطول الصّلة نحو هذاالّذى بعث اللّه أى بعثه وبماذكر يظهر أنّه لافرق فى الاخبار عن الاسم المتنازع فيه بين مذهب البصريين من اعمال الفعل الثّانى واضمار الفاعل فى الفعل الأوّل ان اقتضى الفاعل وحذف المفعول ان اقتضى المفعول وبين مذهب الكوفيّين من اعمال الفعل الأوّل واضمار الفاعل والمفعول فى الثّانى اذاهذا الاختلاف لايصير منشأً للفرق فى الاخبار عن المتنازع ولامدخليّة له فيه. و بما ذكر يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه فيما يتعدّى الى المفعولين أواكثر من الافعال مثل أعطانى و كسانى زيد جبّة و أعلمت و أعلمنى و أخبرنى زيد عمرواً قائما وكسوت وكسانى زيد جبّة و أعلمت و أخبرنى زيدٌ عمرو اقائما فعلى التّقدير الاوّل لو أخبرت فى المثال الاوّل عن المفعول الاوّل أعنى الياء قلت الّذى اعطاه و كساه زيدجبّة أنا وعن المفعول الثّانى أعنى جبّة قلت الّذى أعطانى و كسانى زيدهى جبّة وفى المثال الثّانى عن المفعول الأوّل أعنى الياء قلت الّذى أعلمه زيد عمرواً قائما أنا و عن المفعول الثانى أعنى عمروا قلت الّذى أعلمنى و أخبرنى زيد هو قائم عمرو وعن الثّالث أعنى قائما قلت الّذى أعلمنى و أخبرنى زيد عمراً هو قائم و على التّقدير الثانى لوأخبرت فى المثال الأوّل عن المفعول الاوّل أعنى زيدا قلت الّذى أعطيته وكسوته جبّة زيدو عن المفعول الثّانى أعنى جبّة قلت الّذى أعطيت وكسوت زيدا هى جبّة و فى المثال الثانى عن المفعول الاوّل أعنى زيدا قلت الّذى أعلمت و أخبرته عمرواً قائما زيد وعن الثّانى أعنى عمروا قلت الّذى أعلمت و أخبرت زيدا هو قائم عمرو و عن الثالث قلت الذى أعلمت و أخبرت زيدا عمرواً هو قائم و على التّقدير الثّالث لو اخبرت فى المثال الاول عن المفعول الأوّل أعنى الياء أو زيدا قلت الّذى كسوت و كساه زيد جبّة أنا أوكسوته و كسانى جبّة زيدو عن الثانى أعنى جبّة قلت الّذى كسوت و كسانى زيد هى جبّة و فى المثال الثّانى عن المفعول الأوّل أعنى الياء أوزيدا قلت الّذى أعلمت و أعلمه زيد عمروا قائماً أنا او الّذى أعلمته و أعلمنى عمرواً قائما زيدو عن الثّانى أعنى عمروا قلت الذى أعلمت وأعلمنى زيدهو قائم عمرواً وعن الثّالث أعنى قائما قلت الّذى أعلمت وأعلمنى زيد عمرواهو قائم ومن أحاط بماذكرنا وراعى الشّروط المذكورة يسهل عليه استخراج ماتركناه من الصّور والأمثلة وكذا يسهل عليه الاخبار باللّام فى الأمثلة المذكورة.

خبرٌ مُبهمٌ:

و هو ماروى فى بعض الكتب المعتبرة عن اميرالمؤمنين عليه السّلام ورواه ايضا الفاضل الأردبيلى دره فى آيات احكامه انه عليه السّلام قال «يا عجباه أُعصىٰ ويطاع معوية». فقال له ابن عباس (رض) لأنّه يطاع ولايعصى أى معوية و أنت على قليل تعصى ولاتطاع والابهام انّما

هو فى قول ابن عبّاس و كان المراد أنّ علّة عصيان النّاس لك و اطاعتهم لمعوية أنّ معوية مع اطاعة النّاس لايعصيهم فيما يهوون و يشتهون بل يعمل بمقتضى هواهم و طباعهم من الأمور المخالفة للشّرع و اذالم يعهم مع فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له الآمع ترك عصيانه لهم و عمله بمقتضى هواهم فانّ اطاعتهم لو توقّف على هذا التّرك و العمل بمقتضى طباعهم يكون صدور ذلك منه أظهر و أكثر و أنت على كلّ شئ يسير يخالف الشّرع اذا طلبوه منك تعصيهم حال عدم اطاعتهم لك الآمع حصول مطلوبهم و مشتهاهم و اذا عصيتهم مع فرض اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقّفها على عدم عصيانك لهم و العمل بمقتضى شهواتهم فانّه مع هذا الفرض يكون عصيانك لهم أشدّ و أقوى اذلو عصيتهم مع خوف المخالفة تعصيهم مع عدمه بطريق أولى. والمحصّل أنّ مطلوبه أن العلّه فى اطاعة النّاس لمعوية اطاعته لهم و عمله بمقتضى هواهم و فى عدم اطاعتهم لك عصيانك لهم و منعهم عن الوصول الى مايشتهون و يهوون الاّ انّه بين ذلك على أبلغ وجه وأكده و قال انّ معوية لايعصيهم مع فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له بدون اطاعته لهم و أنت تعصيهم مع فرض عدم اطاعتهم لك بدون اطاعتك لهم فكيف اذا فرض اطاعتهم لك مع قطع النّظر عن اطاعتك ايّاهم.

شعرٌ عربى

زياد ليس ادرى من ابيه ولكن الحمـار ابو زياد

هذا الشّعر فى هجو رجل مسمّى بزياد و أبو زياد هو كنية للحمار فانّ العرب جعلوا الكلّ نوع من الانواع اوصنف من الاصناف كنية لأجل مناسبة ما فذكروا أنّ الكنية للخبز أبوجابر و للمائدة أبو رجاو للملح أبوعون و قيل أبوصالح و للمآء أبو غياث و قيل أبوحيّان و للمسك أبو الطّيب و للجوز أبو القعقاع و قيل أبومقاتل وللسّمك أبو سابح و لنّرجس أبو العيناء و للنبيذ أبو غالب و للّدينار أبو الفرج و قيل أبو الحسن بضمّ الحاء و سكون السّين و للدّراهم أبوصالح و قيل أبو واضح و للبقل أبو الجميل و للّحم أبو الخضيب و للأرز أبو لؤلؤ و للجبن أبومسافر و للّبن أبو الابيض و للبيض أبو الاصفر و للثّريد أبو راجع و للأشنان أبو النقّآء و للدّيك أبو تيهان و للأسد أبو الحارث و للثّعلب أبو الحصين و للنّمر أبو عون و للذّئب أبو جُعده و للكلب أبو ناصح وللبغل أبو الأثقال و للحمار أبو زياد و للضبّع أمّ عامر و للدّجاجة أمّ حفص و للفارة أمّ فاسد و للخنفساء أمّ سالم و للهريسة أمّ جابر و هكذا فمعنى الشّعر أنّ زياداليس أعلم من أبيه مع أنّ أباه هو الحمار نظرا الى الاصطلاح المذكور.

شعر فارسی از انوری:

بـر جـای عطارد بنشـاند، قلم تو گر در سر منقار کشد جذر اصم را

«جذر» در محاسبات عددی را گویند که در نفس خود ضرب کرده باشند و هر عدد که او را جذر باشد یعنی توان دانست که از ضرب کدام عدد در نفس خود حاصل می شود چون نُه که از ضرب سه درنفس خود حاصل می شود او را «مطلق» گویند. و هر عدد که او را جذر نباشد چون ده، او را «اصم» گویند و وجه تسمیهٔ این عدد به اصم آن است که هرچند از جذر او سؤال کنند نمی شنود وجواب نمی گوید، پس گویا کر است؛ و گاه باشد که اصمیّة و منطقیّة به جذر نیز نسبت دهند، چنانچه صاحب کفایة الحساب تصریح به آن کرده و گفته که جذر تقریبی را اصم و جذر تحقیقی را منطق گویند. بنابراین معنی، انوری خود در مقام دیگر گفته: «نیستی جذر اصم را غیر گنگی و کری». و نسبت گنگی به اصم بواسطهٔ مقابله او است با منطق. و قدمای حکما را اعتقاد بر این بود که هر عدد را در واقع جذری می باشد و بعضی از آنها معلوم نیست الاّ واجب را چون جذر اصم. و در وقت تسبیح می گفته اند: «سُبْحانَ مَنْ لایَعْلَمُ جَذْر الْاصم اِلاّ هُوَ.». امّا تحقیق، همچنان که گذشت، آن است که او را در واقع جذر نیست، الاّ تقریباً. و محصّل معنی شعر آنکه: جذر اصّم که در واقع معدوم است یا مجهول به طریقی که هیچ کس را اطّلاح بر وجود آن نیست مگر واجب را ومعیوب به عیوب گنگی و کری است، اگر قلم تو او را در سر منقار کشد یعنی در سر منقار خود جای دهد و همنشین خود سازد، یا آنکه او را در سر منقار جا دهد به قصد آنکه بنویسد، به محض همین مجاورت و مجالست جذر مذکور جانشین عطارد شود یعنی مدبر و دبیر فلك شود، یا آنکه در وضوح و ظهور نایب مناب او شود به نحوی که همه کس را علم به وجود او حاصل شود ـ همچنان که علم به وجود عطارد حاصل است ـ یا آنکه در نطق قائم مقام عطارد شود وهرگاه او را ازمجذورش یا از نفس او سؤال کنند، به حقیقت حال خود ناطق شود.

اشکال فی‌القرائة:

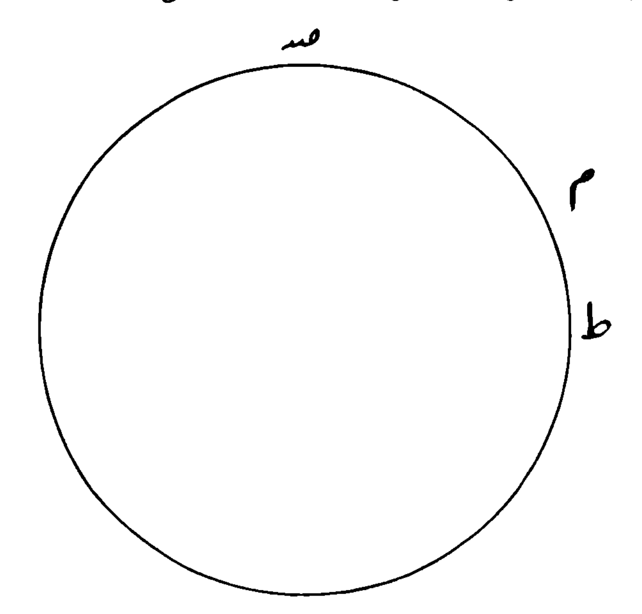
أکثر المفسرین علی أنّ الحروف المقطّعات فی أوایل السُّور أسمآء للحروف المخصوصة فالألف فی الم اسم للمسمّی بالألف و اللّام اسمٌ للمسمّی باللّام و الحاء فی حم اسم للمسمّی بالحاء و الطّاء فی طه اسم للمسمّی بالطّاء و لاریب فی انّ الاسم للمسمّی بالحاء هوالحاء بالمدّوکذا الاسم للمسمّی باطّآء هوالطاء بالمدّ و علی هذایجب ان یقرء الحاء فی اوایل حم و الطاء فی اوایل طه وطس بالمدّمع انّه لایقرء کذلك باتّفاق القرآء ولم أعثر علی احد تعرّض لهذا الاشکال و جوابه و الظاهر أنهّم أسقطوا الهمزة تخفیفا و لکن الکلام فی صحّة هذا

الاسقاط اذلامقتضى لصّحته على الظّاهر فتامل.

مسئلة امتحانيةٌ في ألهيئة:

ان قيل هل يمكن أن نفرض جزء ان من منطقة البر وج في جهة واحدة من نصف النّهاربحيث اذا وصل الشّمس الى كلّ منهما كان لها ارتفاع واحد شرقى أو غر بى مع كو ن ما على الأفق من المنطقة جزءاً معيّنا، قلنا: نعم و ذلك انّما يتحقق اذالم يكن دائرة وسط السماء الرّؤية المارّة يعطى المنطقة و تعطى سمت الرّاس و القدم منطقة على دائرة نصف النّهار بل كانت الدّائر تان متعاطفتان اذحينئذٍ اذا فصلنا قو سين متساويين من منطقة البر وج عن جنبى وسط السّماء الرّؤية فى جانب واحد من نصف النّهار و ادرنا دائرتى ارتفاع بطرفيهمافان قوسى الارتفاع من الدّائرتين الواقعتين بين الأفق و طرفى القوسين الواقعتين فى جانب واحد من نصف النهار و الجانبين من وسط سماء الرؤية متساويتان و بوجه أوضح نقول لما كانت دائرتا المنطقة و الأفق متقاطعتين على التّناصف و دائرة وسط سماء الرؤية مارة بقطبيهما و دائرتا نصف النّهار و وسط سماء الرّؤية تتقاطعان فى اكثر الأوقات وقوس من المنطقة واقعة بينهما لزم ارتفاع تساوى كلّ نقطتين متساويتى البعد من دائرة وسط سمآء الرؤية من منطقة البر وج فى جانب واحد عن دائرة نصف النّهار كنقطتى تقاطع القنطرة مع المنطقة بشرط أن يكون البعد اقل من القوس المذكور و لو شئت تصوير ذلك برسم الشّكل و اقامة البرهان فلنفرض ا ب حـ د دائرة الافق و د > ث منطقة البروُج و ا ه حـ وسط سماء الرّؤية و ر ه ط نصف النّهار و > ك قوسامن المنطقة واقعة بين دائرتى وسط سماء الرّؤية و نصف النّهار فنفصل منها قوس > ل و نفرض دائرة م صـ سـ من مقنطرات الارتفاع مارة بنقطة ل و هى لامحالة تمرّ بنقطة أخرى من المنطقة فنفرضها ع و نقول ان تعدى نقطتى ع ل من دائرة وسط السماء الرّؤية متساويان لماذكره ثاوذو سيوس فى التّاسع من ثانية اكره من ان كلّ دائرة عظيمة تمرّ فى كرة باقطاب دائرتى متقاطعتين فانّها تنصف كلّ قطعة منهما وهيهنا لمّامرت ا ه حـ أعنى وسط سمآء الرّوية بأقطاب دائرتى د > ب م ع و سـ اعنى المنطقة و المقنظرة المتقاطعين على نقطتى ل ع فينصف قوس ل > ع من المنطقة و ل م ع من المقنظرة فاذن ارتفاعا نقطتى ع ل من المنطّقه اللّتين فى جانب واحد من نصف النّهار بحيث يتساوى بعداهما عن وسط سماء الّروية متساويان لأنّا اذا أردنا دائرتى ارتفاع بهما كان القوسان الواقعان منهما بين الأفق و سمت الّراس متساويين لكون كلّ منهما ربع الدّور و لاريب أن بُعد كلّ من النقطتين أعنى ع ل الى سمت الرّأس مساو لبعدالآخر عنه اذلو أردنا ربعى قـ ع ه صـ ل ه من دائرتى ارتفاع مارين بنقطتى ع ل كان ع ه بعداحديهما عن

سمت الراس مساوياله ل بعدالأخرى عنه لمّا تبيّن فى المقالة الأولى من اكرما لاناوس أنّ كلّ مثلثين زاويتان منهما حادتان و أخريان قائمتان وضلع بين هاتين الزّاويتين من احدهما مساو لنظيره من الآخر فالاضلاع الباقية متساوية و هيهنا فى مثلثى ع ه > ه ل > زاويتا > قائمتان اذ تقاطع وسط سمآء الرّوية مع المنطّقة على القوائم وزاويتا ع ل حادتان بالخامس و العشرين من اولى اكر وقوسا ع > ل متساويتان كما ثبت فقوسا ع ه ه ل متساويتان أوتقول زاويتا ه حادتان بالشّكل المذكور و قوس > ه مشتركة فقوسا ع ه ه ل متساويتان و اذا ثبت تساويهما فاذا نقصنا همامن ربعى و ه صـه المتساويين يبقى و ع اعنى ارتفاع نقطة ع متساويا لقوس صـ ل و هوالمطلوب و قد ظهر و ممّا ذكر أنّ وجه الاشكال فى هذه المسئلة الموجب لكونها



امتحانيّة أنّ كلّ جزئين من المنطقة متساويتى البعد عن دائرة نصف النّهّار ويتساوى ارتفاعاهما بعين الدّليل المذكور فى تساوى ارتفاعى جزئين يتساوى بعداهما عن وسط سماء الرّوية وهذا فى بادى النّظر يقتضى التّفاوت فى ارتفاع كلّ جزئين مختلفى البعد عنها ووجه دفع الاشكال أنّ البا عث فى تساوى ارتفاع كلّ جزئين متساويتى البعد عن دائرة نصف النّهار هو مرورها بسمت الرّاس و دائرة وسط سماءِ الرّؤية فى ذلك مثلها فكلّ جزئين متساويتى البعد عنها أيضا على ارتفاع واحد فاذا أمكن و قوعهما على جهة واحدةٍ من نصف النّهار كما ثبت تثبت كون جزئين من المنطقة فى جهة واحدة منها على ارتفاع واحد و لايكون الأمر كما يقتضيه ظاهر النظر من التّفاوت فى ارتفاعهما.

سؤال متعلّق بعلم الهیئة:

اگر پرسند از قراری که مُهندسین استخراج کرده اند، نصف قطر تدویر زهره چهل و سه درجه و ده دقیقه است، به اجزائی که نصف قطر حاصل آن به آن اجزاء شصت درجه است و همچنین نظر به استخراج ایشان، نصف قطر تدویر مرّیخ سی و نُه درجه و چهل و سه دقیقه است، به اجزائی که نصف قطر حامل آن به آن اجزاء شصت درجه است و چگونه می تواند شد و حال اینکه نصف قطر حامل عبارت از خطی است که از مرکز آن اخراج شود تا محیط آن، و این خطّ مشتمل است بر مجموع قطر تدویر و به زیاده که عبارت از قدری است ازآن که ازمرکز آن است تا مقعّر. وبنابر این باید نصف قطر حامل دوبرابر نصف قطر تدویر باشد با زیادتی مذکور وحال اینکه نظر به استخراج ایشان بسیار کمتر است.

جواب این سؤال آن است که بنای استخراج ایشان بر هیئت مسطّحه است که مبنی است بر مجرّددوائر وجسمیّت واثخان درآن مأخوذ نیست. لهذا نصف قطر حامل خطی است ازمرکزدآئره که رسم شوددر وسط ثخن حامل ازحرکت مرکزتدویر تا محیط آن دائره واین دائره مشتمل است بر نصف قطر تدویر و زیادتی از مقعّر است تا مرکز. لهذا در زهره مثل چهل و سه درجه و کسر از نصف قطر حامل درازای نصف قطر تدویر است و باقی در ازای زیادتی که از مقعّر است تا مرکز و بر این قیاس است حکم مرّیخ و بنابر این اشکالی لازم نمی آید.

مسئلة فی الاوزان:

بدان که تفاوت میان مثقال صیرفی و مثقال شرعی و درهم آن است که مثقال شرعی سه ربع مثقال صیرفی است و یك درهم و سه سبع درهم است. پس هرده درهم شرعی هفت مثقال شرعی است وهر هفت مثقال شرعی پنج مثقال صیرفی است تقریباً وهر درهم شرعی نصف مثقال صیرفی است و مثقال شرعی بیست قیراط است ودرهم شرعی چهارده قیراط وقیراطی سه شعیر است و سه سبع ربع شعیر و شعیری چهار خردل است. پس مثقال شرعی شصت وهشت شعیر وچهار سبع شعیر است وهر مثقالی شش دانق است ودانق ازمثقال شرعی یازده شعیر و سه سبع شعیر است و هر مثقال صیرفی بیست و چهار طسوج است وطسوج را حمصه نیز گویند و هر طسوجی چهار شعیر است. پس هر مثقال صیرفی نود و شش شعیر باشد وهرگاه دینار را استعمال کنند مراد یك مثقال شرعی باشد. ومتعارف چنان است که دینار را در طلا استعمال کنند ودرهم را در نقره و اطبّا هرگاه مثقال و درهم استعمال کنند مراد ایشان مثقال و درهم شرعی باشد نه صیرفی.

مسئلةٌ طبیّة:

اگر پرسند که معجونی ساختیم مرکب از ادویهٔ معلومة المقدار و می خواهیم که مزاج آن معجون را بدانیم و مقدار شربت آنرا نیز بدانیم.

جواب: گوییم که ضابطه در شناختن مزاج معاجین و قدر شربت آنها این است که اوّلا اوزان ادویه را از مخرج مشترك بگیریم. یعنی همه را به وزن اقل برگردانیم و عدد آن را نگاه داریم، آنگاه عدد اجزاء حارّه در درجه اولی ضبط کنیم و بر ان ضعف عدد جزاء حارّه در درجهٔ ثانیه را بیفزاییم و بر آن سه مثل عدد اجزاء حاره در درجهٔ ثالثه بیفزاییم و بر آن چهار مثل عدد اجزاء حاره در درجهٔ رابعه بیفزاییم و عدد اجزاء بارده را نیز به همین طریق عمل نماییم. پس اگر اجزاء همه حارّه باشد، فقط حاصل بر آنچه اوّل نگاه داشته ایم، یعنی عدد وزن اقلّ قسمت کنیم اگر اجزاء ممتزج از حار و بارد باشند، فضل احدالحاصلین بردیگری بگیریم و اورا بر آنچه اوّلا نگاه داشته بودیم قسمت کنیم و بر هر یك از تقدیرین حاصل مطلوب است که عدد درجات مزاج آن معجون است از حرارت یا برودت. و بر این قیاس، حال رطوبت و یبوست معجون را استنباط کنیم، مثلا معجونی ساختیم مرکّب از پنج دوا و اوزان آنها بر این وجه است:

اوّل: یك مثقال، دویّم: نیم مثقال، سیّم: پنج طسوج، چهارم: دومثقال، پنجم: دودانق. وچون اقل اوزان زکوره طسُوج است، لهذا این اوزان را به طسُوج رد کردیم که مخرج مُشترك است:

اوّل: بیست وچهار طسوج شده، دوّم: دوازده طسوج شد، سیّم: پنج طسُوج شد، به نحوی که بود، چهارم: چهل و هشت طسوج شد، پنجم هشت طسوج شد، ومجموع: نود و هفت طسوج شد. آن را نگاه داشتیم، پس فرض کردیم که اجزاء این معجون همه حارند و اوّل و دوّم حارند در درجهٔ اُولی و سیّم حار است در درجهٔ ثانیه وچهارم و پنجم حارند در درجهٔ ثالثه. بنابراین عدد طسوجات اوّل ودوّم که سی و شش است گرفتیم و بر آن مضعّف عدد سیّم که ده طسوج باشد افزودیم، چهل و شش شد؛ و بر مجموع سه مثل عدد چهارم و پنجم که صدوشصت باشد افزودیم، دویست وچهارده شد. آن را بر نود وهفت قسمت کردیم، خارج قسمت دویست جزو از نود وهفت جزو از واحد شد. پس گوییم این معجون حارّ است در اوایل درجهٔ ثالثه و اگر فرض کنیم که جزو اوّل و دویّم این معجون رطبند دردرجهٔ اولی و سیّم یابس است در درجهٔ ثانیه و چهارم یابس است در درجهٔ ثالثه و پنجم یابس استدر درجهٔ رابعة پس مجموع عدد اوّل ودوم که سی و شش است گرفته و نگاه داریم آنگاه ضعف عدد سیم که ده است بگیریم و بر آن سه مثل عدد چهارم افزاییم و بر حاصل که صدوپنجاه و چهار است، چهار مثل عدد پنجم افزاییم، یکصد و هشتاد و شش شود و فضل محفوظ ثانی که یکصدوهشتادو شش باشد، بر محفوظ اوّل که صدوپنجاه است وچون این فضل را بر نودو هفت که عدد سطوحات ادویه است قسمت کنیم، خارج قسمت یك و پنجاه و سه جزو از نودوهفت

جزو از واحد است. لهذا معجون مذکور یابس است در اواخر درجهٔ ثانیة و قس علی ذلك هر گاه بعضی ادویه حار باشند و بعضی بارد، یا همه بارد باشند یا همه رطب باشند یا همه یابس.

و امّا تعیین مقدار شربت معجون نیز به این طریق معلوم می شود: مثلا هر گاه وزن اوّل به قدر دو شربت باشد و وزن دوّم به قدر سه شربت باشد و وزن سیّم به قدر نیم شربت باشد و وزن چهارم به قدر چهار شربت باشد و وزن پنجم به قدر سه شربت باشد همه را جمع کنیم دوازده و نیم شود. پس مقدار ادویه که نود و هفت است بر آن قسمت کنیم، خارج قسمت که هفت و نوزده جزو از بیست و پنج جزو واحد است مطلوب باشد. پس گوییم قدر شربت این معجون قریب به هفت طسُوج باشد و سرّ در این دو عمل، یعنی کیفیّت معرفت مزاج و کیفیّت معرفت قدر شربت به نحو مذکور ظاهر است، اجما سرّ در اول به جهت آنکه بعد از آنکه اوزان جمیع ادویهٔ مفرده به وزن اقل رد شود که آن نود و هفت طسُوج است در مثال مفروض، شکّی نیست که اگر همه ادویهٔ مذکوره در یك درجه و یك مرتبهٔ از حرارت می بودند، معجون مرکب از همه نیز بر آن درجه و مرتبهٔ از حرارت می بود. لیکن چون درجات آنها در حرارت مختلف است، لهذا آنچه در درجهٔ اول حارّ است، چون عدد طسوجات آن معیّن شود، شبهه ای نیست در آنکه آنچه در درجهٔ دوم حارّ است هر گاه عدد طسوجات آن نصف عدد طسوجات اوّل باشد، در حرارت مساوی اوّل خواهد بود یعنی حرارت مجموع عدد طسوجات آنچه در درجهٔ دوّم حارّ است مساوی خواهد بود با حرارت ضعف عدد طسوجات آنچه درمرتبهٔ اوّل حارّ است. پس هر طسوجی از درجهٔ دوّم حرارت آن مساوی حرارت دو طسوج مرتبه اول باشد و همچنین حرارت یك طسوج از درجهٔ سیم برابر حرارت سه طسوج باشد از درجهٔ اوّل؛ و همچنین حرارت یك طسُوج از درجهٔ چهارم مساوی حرارت چهار طسوج درجهٔ اوّل باشد و بر این قیاس. و بنابراین چون عدد طسُوجات هر یك از ادویه که در حرارت درمرتبهٔ دوّم و سیّم و چهارم است، به نسبت مذکوره تضعیف نماییم، حاصل که در مثال مفروض دویست و چهارده است طسوجاتی است که مجموع درمرتبهٔ اول حارّ است و شکی نیست که عدد واقعی طسُوجات ادویه که نود و هفت است بعد از امتزاج حرارت مجموع به یك نحو می شود و به جهت اختلاف آنها در درجات حرارت چون به تضعیفات مذکوره همه ردّ به درجهٔ اوّل شد و دویست و چهارده طسُوج به ملاحظهٔ حرارت حاصل شد، پس به ازاء هر طسوجی از نود وهفت آنچه واقع می شود ازطسوجات حاصله به ملاحظهٔ حرارت که دویست و چهارده باشد، آن عدد درجات حرارت هر یك ازطسوجات نودوهفت گانه باشد که آن به عینه عدد درجات حرارت آن معجون است. لهذا باید دویست و چهارده به نود و هفت قسمت شود و چون دویست و چهارده بر نودوهفت قسمت کنیم، حاصل مطلوب است یعنی آن عددی است ازدرجات که به ازای هر یك واقع است، زیرا که نسبت مقسوم به مقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت باشد به واحد. لهذا چون دویست و چهارده که مقسوم است،

دوبرابر و کسر نود و هفت است که مقسومٌ علیه است باید خارج قسمت نیز دوبرابر و کسر واحد باشد، لهذا معجون درا وایل درجهٔ سیم حار خواهد بود.

امّا سرّ عمل دوّم به جهت آنکه چون وزن دوای اوّل به قدر دو شربت است و عدد طسوج آن بیست و چهار است و وزن دوای دوّم به قدر سه شربت است و عدد طسوجات آن دوازده است و وزن دوای سیّم نیم شربت است و عدد طسوجات آن پنج است و همچنین تا آنکه عدد شربات که دوازده و نیم است، عدد طسوجات آن نود و هفت است و شکّی نیست که بعد از امتزاج ادویهٔ مفرده و معجون شدن آنها قدر شربت در همهٔ آن به یك نحو می شود و چون عدد شربات مفردات دوازده و نیم بود باید معجون به دوازده و نیم قسمت شود که هر قسمتی از آن یك شربت باشد و چون نود و هفت بر دوازده و نیم قسمت کنیم یك قسم به هم می رسد که هشت است به اندکی کم زیرا که همچنان که مذکور شد، نسبت مقسوم به مقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت است به واحد. پس چون نود و هفت که مقسوم است، هشت برابر دوازده و نیم است به قلیلی کم، باید خارج قست نیز به همین نسبت باشد با واحد، لهذا هشت طسوج خواهد بود به اندکی کم.

تفسیر آیة:

قوله تعالی: «اَوَكُلَّما عاهَدوُا عَهْداً نَبَذَهُ فَريقٌ مِنْهُم» (بقره، ۱۰۰).

الهمزة للانکار والواو للعطف علی محذوف تقدیره أکفروا بالایات وکلّما عاهدوا عهداً نبذه فریق منهم. وقرءی بسکون الواو وعلی هذا یکون عطفا علی سابقه وهو الفاسقون فی قوله الِاّ الْفاسِقُونَ و التّقدیر الاّ الّذین فسقوا أوکلّما عاهدوا عهدا نبذه فریقٌ.

آيةٌ فيها سؤال:

قال الله سُبحانه فی سورة البقره (آیة ۱۵۰ و ۱۴۴): «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسجِدِ الْحَرامِ وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاّيَكُونَ لِلنّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ» و فیه سؤال و هو انّه ما السّبب فی تکریر هذا الحکم قلت قد ذکر هذا الحکم قبیل ذلك ایضاً حیث قال عّزشانه: «قَدْنَرىٰ تَقَلُّبَ وَجهكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّك قِبْلَةً تَرْضٰيها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ.».

فهذا الحکم قد ذکر ثلث مرّات حتّی یلزم التکرر مرتّین و العلّة فی تکرر هذا الحکم تعدّد علّله فانّه تعالی للتّحویل ثلث علل تعظیم الرّسول صلی الله علیه وآله بابتغاء مرضاته و جری العادة الالهّیة علی أن یولّی أهل کل ملّة وصاحب دعوة وجهة یستقبلها ویتمیز بها ودفع حجج المخالفین و قرن بکلّ علّة معلولها حیث قال: «قَدْنَرىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰيها». فهذا

يدل على مرضات الّرسول (ص) فی تحویل القبلة فرتّب علیه قوله تعالی حوُل وجهك وقال ثانیاً «ولکلّ وجهةٌ هُوَ مُولّیها» و هذا یدّل علی أنّ لله لکلّ أمّة قبلة فیترتّب علیه بعد کلام «وِمِنْ حَیْثُ خَرجْتَ فَوّل وجهَكَ» (الخ) و قال ثالثا «وَمِنْ حَیْثُ خَرجتَ» الی قوله «لِئلایکُونَ لِلنّاسِ علیکم حجةٌ». وهنا قد تأخّر العلّة عن المعلول والمراد أنّ التّولیة عن الصّخرة الی الکعبة یدفع احتجاج الیهُودبان المنعوت فی التّوریة قبلة الکعبة و انّ محّمداً (ص) یجحددیننا و یتبعنا فی قبلتنا و احتجاج المشرکین بأنه یدّعی ملّة ابراهیم (ع) ویخالف قبلته هذا مع أنّ القبلة لهاشأن والنّسخ من مظان الفتنة و الشبهة فبالحری أن یؤکدّأمرها و یعادذکرها مرّة بعد اخری.

تفسیر آیة:

قال الله سبحانه و تعالی «اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصیّامِ الرّفَثُ» الی قوله «اَتِمّوُاالصِیّامَ اِلَی اللَّیْلِ وَلاٰتُباٰشِرُوُهُنَّ وَاَنْتُمْ عاٰکِفُونَ فِی الْمَساٰجِد تِلْكَ حُدُودُ الله فَلاٰتَقْرَبُوهاٰ» (سوره بقره، آیة ۱۸۷).

قال البیضاوی فی تفسیر قوله تعالی «تلك حدُودُالله فَلاٰتَقْرَبُوها» ای الأحکام التّی ذکرت حدودالله فلاتقربوها نهی أن یقرب الحدالحاجزبین الحّق والباطل لئلاّتدانی الباطل فضلاعن أن یتخطّی کما قال صلّی الله علیه وآله انّ لکّل فلك حمی و ان حمی الله محارمه فمن رتع حول الحمی یوشك أن یقع فیه وهو أبلغ من قوله فلاتعتدوها ویجوزأن یراد بحُدودالله محارمه ومناهیه. ولایخفی ما فی الوجهین من عدم الاستقامة اذالأحکام المذکورة بعضها مباح وبعضها حرام وبعضها واجب فاذا کانت حدوداً فکیف یجوزأن یتعلّق النّهی بالقرب عنها جمیعاً مع أنّ الواجب یجب القرب الیه و فعله والصّواب أن یرتکب تأویل ویقال المرادمن قوله تعالی تلك حدود الله تلك الاحکام ذات حدود فلاتقربوها کی لایؤدّی الی تجاوزها والوقوع فی حیّز الباطل. والحاصل أنّ کون منع القربان فی مبالغة منع التّعدی وکون التّعدی عبارة عن ترك الطّاعة والعمل بالشّرایع ومجاوزة حیّز الحّق الی حیّز الباطل لایستقّل بدفع الاشکال المذکور بل لابدأن ینضّم الیه ماذکرناه حتّی یندفع الاشکال رأساً.

شعرٌ عَرَبی:

من کان مسرورابمقتل مالك — فلیأت نسوته بوجه نهار
یجدالنساء حوا سراً تندبنه — بالصّبح قبل تبلّج الاسحار

وجه الاشکال فیه مایترائی من التّدافع فی قوله بالصّبح و قوله قبل تبلّج الاسحار اذلوکانت ندبتهن علیه بالصّبح کیف یکون قبل تبلّج الاسحار وأجاب عنه بعضهم بأنّ المرادأنّ ندبتهّن علیه

قبل الاسحار بخصال محُمودة هي كالصّبح فى الانارة والحُسن والبهاء ويمكن أن يكون المراد أنّ النّسوة الّتي يندبن عليه لمّا كانت في غاية الحسن و الجمال وكانت وجوههن كالّنهار في الضّياء والنّور كما يدل عليه قوله بوجه نهار فكان نُدبتهنّ بالصّبح مع كونها قبل السّحر نظراً الى ارتفاع ظلمة اللّيل من ضوء وجوههّن.

فائدة حسابيّة:

عدد اگر منقسم شود به متساويين آن را زوج گويند والاّ فرد. وعدد زوج بر چند قسم است، اول: ازواج و آن اثنين است وزوج ثاني و آن اربعه است وهكذا زوج الزّوج وزوج الفرد وزوج الزّوج نيز زوجي است كه آن را از افراد غير واحد عد نكند چون: دو و چهار. و به عبارت ديگر آن است كه عدد فرد آن را عد نكند. و اين تعريف مبتني بر آن است كه واحد داخل در عدد نباشد و به عبارت ديگر آن است كه قابل قسمت باشد مرة بعد اخرى تا منتهي شود به واحد چون شانزده ومثل آن. وزوج الفرد هر عدد، زوجي است كه مقابل زوج الّزوج باشد، يعني آن را از افراد غير واحد نيز عد كند مانند سي كه اورا پنج عدمي كند و قبل از انتهاء به واحد قبول قسمت بكند همچنان كه سي بعد از تنصيف هر يك از قسمين كه آن پانزده باشد قابل تنصيف نيست و عدد فرد يا اوّل افراد است و آن سه است، بنابر آنكه واحد عدد نيست و يا فرد ثاني است و آن پنج است و يا فرد اوّل است و فرد اوّل فردي است كه آن را سواى واحد عد نكند مثل پنج وهفت و يازده و امثال آنها.

و چون اين مقدّمه معلوم شد، بدان كه عدد از براى آن اقسام متعدّده است و از جمله اقسام مشهوره عدد تامّ است و ناقص و زايد. و از جمله اقسام مشهوره عددين متعادلين است. و نيز از جمله اقسام مشهوره عددين متحابّين است. و عدد تام آن است كه اجزاء عادّهٔ آن مساوى آن عدد باشد چون شش، و ناقص آن است كه اجزاء آن بيشتر از آن عدد باشد، چون دوازده، وزايد آن است كه كمتر باشد، چون هشت. وطريق تحصيل عدد تام آن است كه زوج الزّوجي را پيدا كنند كه چون يكي از آن نقصان كنند مابقي فرد اوّل باشد يعني عددي غير از واحد آن را عد نكند، آنگاه نصف زوج الزّوج مذكور را در آن عدد فرد اوّل ضرب كنند و حاصل مطلوب باشد، مثلا چون يكي از چهار كه زوج الزّوج است نقصان كرديم سه ماند و آن فرد اوّل است؛ و چون دو در آن ضرب كنيم شش شود و آن عدد تام است. مثال ديگر: چون يكي را از هشت نقصان كنيم هفت بماند و چون چهار در آن ضرب كنيم بيست وهشت شود و آن عدد تام است، زيرا كه نصف آن چهارده است و ربع آن هفت است و سبع آن چهار است و چهارده يك آن دو است و بيست و هشت يك آن يك است و چون مجموع را جمع كنيم بيست وهشت حاصل شود. و به طريقي ديگر، زوج الزّوجي را مي گيريم و اورا تضعيف

می کنیم ویکی از آن اسقاط می کنیم آنچه باقی می ماند فرد اوّل است، زیرا که غیر واحد آن را عدّ نمی کند، پس آن زوج الزّوج را در آن فرد اوّل ضرب می کنیم حاصل عدد تامّ است. مثلا دو که زوج الزّوج است گرفتیم و تضعیف کردیم چهار شد ویکی از آن اسقاط کردیم سه باقی ماند و آن فرد اوّل است، پس دو را در سه ضرب کردیم حاصل شش شد و آن عدد تامّ است. مثال دیگر: ضعف چهار که زوج الزّوج است گرفتیم هشت شد، و یکی از آن اسقاط کردیم هفت ماند و آن فرد اوّل است، و چون آن را در چهار ضرب کردیم، حاصل بیست وهشت شد و این عدد تامّ است و این طریقه [را] علامّهٔ دوانی در **انموذج العلوم** خود به نظم در آوده به این نحو:

چه باشد فرد اولّ ضعف زوج الزّوج کم واحد   بود مضروب ایشان تام و نه ناقص و نه زاید

و امّا دو عدد متعادل عددی است که اجزاء عادّهٔ هر دو مساوی باشند و طریق تحصیل این دو عدد آن است که عدد زوج باشد تقسیم کنند به دو قسمت که هر کدام فرد اوّل باشند واحد هما را در دیگری ضرب کنند، آنگاه همان عدد زوج را قسمت کنند به دو قسم که هر کدام از آن دو قسم نیز فرد اوّل باشند واحدهما را بر آن دیگری ضرب کنند پس حاصل ضرب اوّل با حاصل ضرب ثانی متعادلان باشند. مثلا بیست ودو را یك مرتبه به سه و نو زده قسمت کردیم و حاصل ضرب احد قسمین در دیگری پنجاه و هفت است و یك مرتبهٔ دیگر به پنج و هفده قسمت کردیم و حاصل ضرب احدهما در دیگری هشتادوپنج است. پس این دو حاصل ضرب یعنی پنجاه و هفت و هشتادوپنج متعادلانند زیرا که اجزاء عادّهٔ هر کدام بعد از جمع بیست وسه است به اعتبار اینکه پنجاه هفت ثلث آن نو زده است و نو زده یك آن سه است و پنجاه وهفت یك آن یك است و این مجموع بیست وسه است و هشتادوپنج خمس آن هفده است و هفده یك آن پنج است و هشتادوپنج یك آن یکی است و این مجموع بیست وسه است.

و امّا عددان متحابان دو عددی است که کسور عادهٔ هر یك مساوی عدددیگری باشد و این دو عدد را خواص بسیار است همچنان که در مقام خود مبیّن شده. و طریق استخراجش آن است که زوج الزّوجی را بگیریم که از تضاعیف اثنین باشد ویك مرتبه اورا در سه ومرتبهٔ دیگر در یك ونصف ضرب کنیم و ازهر یك از حاصلین یکی کم کنیم باقی ازهر یك فرد اوّل بماند. و به عبارتی دیگر زوج الزّوجی را بگیریم که هر گاه آن را جمع کنیم، یك مرتبه با تالی آن یعنی زوج الزّوجی که بعد از آن است وضعف آن است ویك مرتبه با سابق آن یعنی زوج الزّوجی که قبل از آن است و نصف آن است و ازهر یك از حاصلین یك نقصان کنیم دو فرد اوّل باقی ماند پس بر هر دو تقدیر ضرب می کنیم احد فردین اوّلین را در دیگری تا فرد ثالث حاصل شود پس اگر مجموع افراد ثلثه فرد اوّل باشد، مضروب آن زوج الزّوج در فرد ثالث که عبارت از حاصل ضرب احد فردین اوّلین در دیگری بود

اقل عددین متحابّین است و حاصل ضرب آن زوج الزّوج در مجموع افراد ثلاثه اکثر عددین متحابین است. مثالش چون چهار را در سه ضرب کردیم دوازده شد و چون در یك و نصف ضرب کردیم، شش شد و بعد از اسقاط واحدان هر کدام یازده و پنج ماند و هر یك فرد اوّلند و چون یازده را در پنج ضرب کردیم پنجاه و پنج شد و چون مجموع افراد ثلثه باز فرد اوّلند که هفتاد و یك باشد، لهذا فرد ثالث را در چهار ضرب کردیم دویست و بیست شد و آن اقلّ عددین متحابّین است؛ و چون چهار را که زوج الزّوج بود در مجموع افراد ثلثه که هفتاد و یك بود ضرب کردیم دویست و هشتاد و چهار شد و این اکثر عددین متحابّین است. پس عدد متحابّین که مطلوب است دویست و بیست است و دویست و هشتاد و چهار یعنی اجزاء عادهٔ هر یك مساوی عدد دیگر است زیرا که اجزاء عادّه دویست و بیست نصف است که صدوده باشد و ربع است که پنجاه و پنج باشد و خمس است که چهل و چهار باشد و عُشر است که بیست و دو باشد و یازده یك است که بیست باشد و بیست یك است که یازده باشد و بیست و دو یك است که ده باشد و چهل و چهار یك است که پنج باشد و پنجاه و پنج یك است که چهار باشد و صدوده یك است که دو باشد و دویست و بیست یك است که یك باشد و این مجموع دویست و هشتاد و چهار است که عدد اکثر متحابّین است و بر این قیاس است عکس و اگر از مجموع دو فرد اوّل یا فرد ثالث فرد اوّل به هم نرسد همچنان که در ثمانیه چنین است مطلقا از همچنین زوج الزّوجی حاصل نمی شود.

شعرٌ فارس للخاقانی:

ساقی صنم پیکر شده باده صلیب آور شده قندیل ازو ساغر شده تسبیح زنّار آمده

مخفی نماند که چون خواهند کسی را به نیکویی و زیبایی وصف نمایند اورا تشبیه به صنم می کنند زیرا که درعرف شعرا چون اطلاق صنم کنند از او زیبایی و نیکویی خواهند. و مراد آن است که همهٔ اجزاء مجمع شرب در کمال نیکویی است به نحوی که گویا ساقی صنم شده است از نیکویی، و باده منشأ آوردن صلیب شده است زیرا که ازدست گرفتن ساقی صراحی باده را از هیئت دست او ودو طرف صراحی که ازدو طرف کف ساقی بیرون است. شکل صلیب به هم رسیده [است] زیرا که صلیب به شکل چوبی است که بر وسط آن سر چوب دیگر نصف کنند به این هیئت: T ومی تواند شد که مراد این باشد که از گرفتن ساقی ساغر را به یك دست و صراحی را به دست دیگر، شکل صلیب بهم می رسد به جهت انبساط یدین، و از بس که حریفان مشغول شرب باده شده اند و از صلاح وزهد بازمانده قندیلهای مساجدرا ساغر شراب نموده وتسبیحهای خودرا زنّار نموده، یعنی به جای تسبیح دست گرفتن زنّار بسته اند.

مسئلةٌ فقهيّةٌ:

قال الشّهيد (ره) في قواعده لو نذر زيدان يصوم شهراً قبل ما بعد قبله شهر رمضان فهو شوّال و قيل شعبان و قيل رجب.

اقول الوجه في كونه شهر شوال ظاهر لأنّ قبل شوال رمضان وما بعد رمضان شوّال وقبل شوال رمضان فيصدق على الشّوال أنه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان. وأمّا الوجه في كونه شهر شعبان أورجب فغير معلوم ووجّهه بعض الأفاضل بأنّ من قال المراد به شعبان أورجب أرادبشهر رمضان شهر رمضان الماضي في السّنة السّابقة فان كلّامن شهري شعبان ورجب يصدق عليه أنّه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان الماضي في السّنة السّابقة، ولا يخفى فساده اذذلك يصدق على كل شهر من الشّهور فالتّخصيص بشعبان أورجب لاوجه له فالحقّ أنّ الحمل عليهما غير ممكن. ثمّ في المقام يتأتّى فروض غير متناهية يمكن أن يقع الامتحان في السّؤال عنها كالسّؤال عن نذر شهر قبل ما قبل قبله رمضان. فالجواب أنّه ذوالحجّة اذقبله ذوالقعدة وماقبل ذي القعدة شوّال وقبل شوّال رمضان فذوالحجّة شهر قبل قبل قبله رمضان وعن نذر شهر بعد بعد بعده رمضان. فالجواب أنّه ثاني الجماديين اذبعده رجب وبعدالرّجب شعبان وبعد شعبان رمضان فالجمادي الثّاني شهر بعد بعد بعده رمضان وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل وما بعده رمضان. فالجواب أنّه رمضان اذما بعده شوّال و قبل شوّال رمضان وما بعد رمضان شوّال وقبل شوّال أيضا رمضان فيصدق على رمضان أنه شهر قبل مابعد قبل ما بعده رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل بعد ما قبله رمضان. فالجواب أنّه رمضان أيضاً كمالا يخفى وجهه وعن نذر شهر قبل ما قبل بعد ما بعدقبل ما قبله رمضان. فالجواب أنّه ذوالقعدة لأنّ ماقبله شوّال وقبل شوّال رمضان وما بعد رمضان شوال وبعد شوّال ذوالقعدة وقبل ذي القعدة شوّال وقبل شوّال رمضان. فيصدق على ذي القعدة أنّه شهر قبل ماقبل بعد ما بعد قبل ماقبله رمضان وعن نذر شهر بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما بعده رمضان. فالجواب أنّه رجب ووجهه ظاهر وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعد قبل مابعده رمضان. فالجواب أنّه أيضاً رمضان ووجهه ظاهر وكذا عكسه وعن نذر شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان والجواب أنّه رجب لأنّ ما بعده شعبان وما بعد شعبان رمضان وقبل رمضان شعبان وبعد شعبان رمضان وبعد رمضان شوّال وقبل شوّال رمضان. فيصدق على رجب أنّه شهر قبل مابعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل قبل بعد قبل ما قبله رمضان. والجواب أنّه شهري ذي القعدة ووجهه ظاهر وعن نذر شهر قبل قبل قبل بعد بعد قبل قبل قبله رمضان والجواب انه ذوالحجة ووجهه ظاهر ولو كرّر القبل عشر مرّات فالجواب أنّه رجب. ولو كرر البعد كذلك فالجواب أنّه ذوالقعدة. ولو كرّر كلّا من القبل والبعدست مرات أوسبع مرّات وبالجمله مرات متساوية كان الجواب أنّه رمضان وقس على ذلك

سائر الفروض و الضّابط أنّه مع تساوى القبل و البعد يكون الشهر المطلوب هو بقيّة الشّهر المصرّح به فى النّذر أواليمين أو غيرذلك كرمضان فى الفروض المذكورة و مع الاختلاف يؤخذ بشهر يمكن أن يكون هو الشّهر المطلوب ويبتدى بماواقع آخر من البعدو القبل ويرى أنّه أىّ شهر ثمّ يرى أنّ ماوقع قبل الأخير من القبل و العد أىّ شهر و هكذا بالتّرتيب على العكس و القهقرى بعين الشّهور و يحسب بحسب ذلك حتّى ينتهى الى ماقع ابتداء من القبل اوالبعد فان طابق المسئول فهوالمراد و الايؤخذ بشهر آخر يمكن أن يكون هوالشّهر المطلوب و يعمل العمل المذكور فان طابق المسئول والاّ أخذ بشهر آخر و هكذا حتى يطابق المسئول فما طابقه يكون هو الشّهر المطلوب.

بيان نكتة فى آية:

قال الله تعالى: «لِلّرِجاٰلِ نَصيبٌ مِمّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالْأَقْربُوْنَ وَلِلنّساۤءِ نَصيبٌ ممّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالْأَقْربُوْنَ» (سوره نساء، آية ۸).

ان قيل ما النّكتة فى تكرير الوالدين والأقربين مع أنّه لو قال وللنساء نصيب ممّا تركوه لكان أخصر؟

قلنا: لعلّ النكتة فيه الاحتراز عن لزوم الاستخدام لولاالتكرير اذالوالدان والأقربون للنّساء قدتغاير الوالدين والأقربين للّرجال.

عبارة مشكلة لبعض المجتهدين:

ان كان القاضى اثنين احدهما مسّن طفلا والاخر بالغافللشيخين قولان الأوّل للأوّل والثّانى للثّانى. والمراد أنّه اذاكان قاضى مافات من الأب من صلوة أوصيام ترك منه مع العذر بمعنى أنّ من يتردّد فى شأنه وجُوب القضاء ولدين اثنين احدهما مسّن طفلا بأن يكون سنّه أربعة عشر سنة ونصفاً مثلا فلم يبلغ سن البلوغ ولم يبلغ أيضا بعلامات آخر من الانبات والاحتلام وغيرهما والآخر أقلّ سنّا منه بأن كان اربعة عشر سنة ولكّنه بلغ بعلامات آخر ففى وجوب القضاء على الأوّل أوالثّانى قولان للشيخين المفيدوالطّوسى وهما الأوّل وهو وجوب القضاء على الأسّن للمفيد(ره) والثّانى و هو وجوبه على البالغ للطّوسى (ره) وظاهر أنّ التّرجيح للثّانى اذالمناط و هو البلوغ و هو للثّانى ولامقتضى للتعلق بالاوّل ولامدخليّة للاسنيّة فيه.

حديث:

روی أنّه فی غزوة من الغزوات الواقعة بین المُسلمین و الکفّار لّما تقارب الفئتان و طلع أمیر المؤمنین علیه السّلام ورآه بعض رؤساء جیش الکفار و کأنه کان من الیهُود قال مخاطباً لقومه بو زاسکفت قدجاء کم فقال امیر المؤمنین علیه السّلام لمّا سمعه و یلك اعلاه العلم و اسفله الّطعام.
اقول بو زاسکفت لغة سریانّیه یعنی البطین و لما کان له (ع) عظم بطن أرادالیهودی أن یعلمه قومه بذلك حتّی یحتاطوا ومع ذلك یذرء بشانه الاقدس وکان یظن انّه (ع) لا یفهم هذه الّلغة فلما سمعه و علم انّ غرضه من ذلك الازرآء بشانه فقال علیه السّلام ردّ التّوهمه انّ عظم البطن لیس ممّا یذم به بل ممّا یمدح به لأنّ اعلاه هو الصّدر محل العلم الذی هو قوة الّروح و أسفله هو المعدة محلّ الّطعام الّذی هو قوّة الجسم و کل من القّوتین کمال للانسان.

شعرٌ للخاقانی:

دور فلك ده جـام را — از نـور عذرا داشتـه
چون عدّه‌داران چارمه — در طـارمی واداشتـه

«عذرا» به معنی روشن است و اسم ستاره نیز هست و«طارم» مقام و منزل را گویند. و معنی شعر آن است که به گردش دایمی در ارجام را مانند دور فلك، یعنی همچنان که فلك دایم در گردش است، جام را نیز به گردش دایمی درآر که آن جام از شرابی داشته باشد که مانند نور ستاره عذرا باشد و به علاوه این صفت متصف به این صفت نیز باشد که مدت چهارماه در طارم خم مانده باشد همچنان که زنان معتدّه چهار ماه در منزل خود ساکن شوند و عدهّ نگه دارند یعنی شراب کهنه باشد.

شعرٌ آخر:

مرغ سحر تشنیع زن بر قتل مرغ بابزن — مرغ صراحی در دهن تریاك غمها داشته

این شعر اشاره است به اختلاف وتفاوت اوضاع اهل دنیا و اینکه هر یك از موجودات این عالم مشغول امری می باشند که غیر از آن امری است که دیگری مشغول آن است. و «بابزن» سیخ کباب را گویند و معنی شعر آن است که مرغ سحر مشغول خواندن و طعنه زدن است بر مرغی که ذبح شده ودر آن وقت در سیخ کباب است و مرغی دیگر که مراد صراحی است در دهان خود یعنی در جوف خود شراب دارد که دافع غمهاست و باعث نشاط است. و محصّل معنی این است که این سه مرغ دریك وقت متّصف به احوال مختلفه اند: یکی در نغمه ویکی در سُوختن ویکی حامل چیزی که موجب ازالهٔ غم می شود.

سؤال حُسابیّ:

اگر پُرسند که مال زید با ربع مال عمر و مساوی مال بکر است و مال عمر و با خمس مال زید نیز مساوی مال بکر است؛ پس مال هر یك از زید و عمر و و بکر چه قدر است؟

جواب بدان که طریق در استخراج مطلوب در امثال این سؤال آن است که مخرج احد کسرین را در دیگری ضرب کنیم و از حاصل کسر اوّل نقصان کنیم تا مال اوّل حاصل شود باز از همان حاصل کسر دوّم اسقاط کنیم تا مال دوّم حاصل شود پس باز از مسطح حاصل صورت کسر اوّل در صورت کسر دوّم نقصان کنیم تا مال سیّم حاصل شود. بنا بر این در مسألهٔ مذکوره چهار را در پنج ضرب کنیم بیست حاصل شود چون کسر اوّل را که پنج باشد از آن کم کنیم پانزده ماند و این مال زید است و چون کسر دوم که چهار باشد از آن کم کنیم شانزده ماند و این مال عمر و است و چون صورت کسر اوّل که یك است در صورت کسر دوّم که باز یك است ضرب کنیم و مسّطح آن که باز یك باشد از آن کم کنیم نوزده ماند و آن مال بکر است.

مثال دیگر: هر گاه دو ظرف داشته باشیم متفاوت در صغر و کبر که چون اصغر را با سه خُمس اکبر در حوضی ریزیم آن حوض پُر شود و چون اکبر را با دو سُبع اصغر در همان حوض ریزیم باز همان حوض پُر شود. هر کدام از آن دو ظرف و حوض مذکور چند من آب گیرند؟

جواب نظر به طریقی که مذکور شد، مخرج سه خمس که پنج است در مخرج دو سبع که هفت است ضرب کردیم حاصل سی و پنج شد پس سه خمس که بیست و یك باشد از آن کم کنیم چهارده ماند و این مقدار آب ظرف اضعر است و چون از دو سبع که ده باشد کم کنیم بیست و پنج ماند و این مقدار آب ظرف اکبر است که چون صورت کسر اوّل که سه است، در صورت کسر دوّم که دو است ضرب کنیم و مسطح که شش است از سی و پنج کم کنیم بیست و نه ماند و این مقدار آبی است که حوض را پر می کند.

مثال دیگر: اگر پرسند که زید به عمر و گفت مال من با ربع مال تو قیمت فلان اسب است و عمر و به زید گفت که مال من با عشر مال تو قیمت آن اسب است هر کدام چه مبلغ داشته باشند و قیمت اسب چه مبلغ باشد؟

جواب گوییم که نظر به قاعدهٔ مذکوره، چون چهار را در ده ضرب کنیم چهل شود و چون کسر اوّل را که ده باشد از آن کم کنیم سی ماند و چون کسر دوّم که چهار باشد از آن کم کنیم سی و شش ماند و چون مسطح یك ربع در یك عشر که یك است از آن کم کنیم سی و نه ماند. و بنا بر این بایست که مال زید سی باشد و مال عمر و سی و شش و قیمت اسب سی و نه. لیکن چون که باید آنچه از مخرج مشترك اخذ می شود از اعداد بر نسبت مذکوره اقلّ اعدادی باشد که بر آن نسبت باشند و هر گاه

بعد از ضرب احد مخرجین در دیگری و اخذ کسرین و مسطّح مذکور اعدادی بهم رسد که اقلّ از آن اعداد بر همان نسبت یعنی بر نسبت آنچه باقی می‌ماند بعد از اسقاط هر یك از کسرین و اسقاط مسطّح مذکور، در این صورت باید آن اعداد را رد کنند به اعداد اقلّ و این اعداد اقلّ را بگیرند که بر نسبت آن اعداد اکثر است. همچنان که در این مثال اخیر که بعد از اسقاط کسرین و مسطّح ازمخرج مشترك سی وشش و سی ونه ماند و در این مخرج مشترك که چهل باشد سه عدد اقل از اعداد مذکوره به هم می‌رسد که به عینه بر نسبت اعداد مذکوره است که آن ده و دوازده و سیزده باشد. لهذا باید که آن اعداد ردّ به اعداد اقلّ شود و گفته شود که مال زید ده است و مال عمر ودوازده و قیمت اسب سیزده است و اگر پرسند که مال زید با ربع مال عمر و مساوی است صددینار است و مال عمر و با خمس مال زید مساوی صددینار است هر کدام چه مبلغ داشته باشند در این صورت در استخراج جواب مجرّد ضابطهٔ مذکوره کافی نیست بلکه باید به ضابطهٔ مذکوره به انضمام قاعدهٔ اربعهٔ متناسبه استخراج جواب شود لهذا جواب آن است که اوّلا به ضابطهٔ سابقه چهار را در پنج ضرب کنیم وربع حاصل که پنج است از حاصل اسقاط کنیم پانزده ماند، خمس آن را نیز اسقاط کنیم شانزده باقی ماند آنکه یکی را از آن اسقاط کنیم نوزده باقی ماند پس به قاعده اربعهٔ متناسبه گوییم که نسبت پانزده به نوزده مثل نسبت مال زید است به صد و نسبت شانزده به نوزده مثل نسبت مال عمر و است به صد پس مال زید هفتادوهشت دینار است و هجده جزو از نزده جزو از یك دینار و مال عمر و هشتادوچهار دینار و چهار جزو از نوزده جزو یك دینار.

شعرٌ للخاقانی

کرده می راوق اَزاول شب، پس به صبوح	با گلاب طبری از بطر آمیخته‌اند
راوق خام فروریخته از سوخته بید	آب گل گویی با مُعْصَفَر آمیخته‌اند
همه با دردسر وبوی خمای شب عید	به صبوح از نو رنگ دگر آمیخته‌اند

بدان که «راوق» در لغت به معنی می خالص است ودر عرف شعرا «می راوق» آن است که زغال بید را در کیسه کنند وظرفی در شیب او گذارند ومی بر آن ریزند که اززغال گذشته در آن ظرف ریزد تا جمیع غشی که دارد به زغال گذارد و آنچه صافی بود به ظرف در آید و رنگش در کمال سرخی و جوهرش به کمال صفا متّصف گردد. و «گلاب طبی» گلابی است که در طبرستان حاصل شود و آن بسیار ممتاز باشد. و «بطر» خوشحالی تمام است که به سبب وسعت امور دنیوی به هم رسد. و «خمار» حالتی است که بعد ازمستی و اتمام کیفیّت به هم رسد و باعث دردسر وخشکی دماغ باشد و هرچند فاصله میان مستی و هشیاری بیشتر باشد یعنی فاصلهٔ میان شربین طول کشد رنج خمار

زیاده شود و شب عید، آخر ازمنه و ایّام دوری است از شراب نظر به ترک آن در ماه رمضان، پس در شب عید خماری که به هم می رسد، نظر به طول عهد از شرب رنج او زیادتر از رنج سایر ایّام است به اعتبار قلت فاصله. و محصّل معنی اشعار آنکه جرعه نوشان می را در اوّل شب صاف کرده و در صبح از فرط شادی آن را به گلاب طبری آمیخته و در تصفیهٔ آن سعی بلیغ نموده و آن را به زغال بید به نحو مذکور صاف نموده که گویا آب گل را با معصفر که سرخ رنگ است آمیخته اند و همه جرعه نوشان بزم طرب بعد از رنج خمار شب عید در صبوح یعنی صُبح عید به عنوان تازه به لوازم طرب و به ساز عشرت کوشیده اند.

عبارةٌ فقهیه:

قال العلاّمة (ره) فی **القواعد**: مسئلة الیقین بالطّهارة و الحدث و الشك فی المتأخّر و لو تیقّنهما متّحدین متعاقبین فان لم یعلم حاله قبل زمانهما یطهر و الاّ استصحب.

اقول: المراد باتّحاد الطّهارة و الحدث استوائهما فی العدد و تعاقبهما أن یرد کلّ منها عقیب الآخر لاعقیب مثله. فمراد العلاّمة (ره) من هذه العبارة أنّه لو کان الطّهارة و الحدث متساویین فی العدد و تعقّب أحدهما الآخر فان لم یعلم الحالة السّابقة علیهما یطهر وان علمها استصحب الحالة السّابقة ولایخفی أنّ اصل هذا الحکم مخالف لما هو الحّق المشهور اذمحصّله أنّ مع تذکر الحالة السّابقة و کونهما متّحدین متعاقبین یؤخذ بالحالة السّابقة و المشهور أنّه مع التّیقن بهما و الّشك فی المتأخر یتطّهر مطلقا. و فی المسئلة قول آخر اختاره المحقّق (ره) فی **المُعتبر** و هو الأخذ بضدالحالة السّابقة مع تذکّرها و ثبوت الاتّحاد و التّعاقب و تفصیل دلیل کلّ منهما مع الجواب عنه مذکور فی کتبنا الفقیّة وذکرنا أنّ الحّق هو المشهور. نعم بعض صور الاتحاد و التّعاقب یفید الأخذ بالحالة السّابقة الاّ أنّ ذلك خارج عن لمسئلة النّزاع و موضوع محل و تفصیل ذلك مذکور فی الکتب الفقهیّة و لیس المقصود هنا بیان ذلك. و انّما الغرض هنا الاشارة الی اشکال یرد علی هذه العبارة ودفعه وهو أنّه لاریب فی أنّ الحالة السابقة قد ارتفعت بورود الضّد لأنه حصل بعدها طهارة و حدث و لاریب فی ارتفاع الحالة السّابقة بالحدث الطّارئة ان کانت طهارة و بالطّهارة الطّارئة ان کانت حدثا و علی أیّ تقدیر لامعنی لاستصحابها اذا لاستصحاب هو بقاء الشّئ بعینه علی ماکان علیه والشّئ الّذی أجری فیه الاستصحاب هنا هو الحالة السّابقة وهی مرتفعة قطعاً فأیّ معنی لما ذکره العلاّمة (ره) من استصحاب الحالة السّابقة وقدنقل أنّ القاضی البیضاوی أورد علی تلك العبارة وأرسله الی المصنف العلاّمة (ره) و قدأجابه بجواب و محصّل الجواب أنّ المراد بالاستصحاب هنا لازمه أعنی البناء علی نظیر السّابق دون معناه الحقیقی لارتفاعه قطعاً بورود الضّدالمزیل.

اشعار للخاقانی

من قصیدته الیائیة المشهورة:

چشمهٔ خضرساز لب، از لب جام گوهری
کز ظلمات بحر جست آینهٔ سکندری

مراد آن است که لب خود را شراب آلود کن از لب جام گوهری تا به سبب شراب مانند چشمهٔ خضر شود در حیات بخشیدن. و تعلیل نموده است شراب خوردن را به اینکه صبح ظاهر شد. و بیرون آمدن خورشید را از ظلمات شب تشبیه کرده به بیرون آمدن آینهٔ اسکندری از دریای مغرب، و کیفیّت آن به این طریق است که اسکندر شهری در کنار دریای مغرب بنا کرده و آن را اسکندریّه نام نهاده بود و کفرهٔ فرنگ آن شهر را غافل خراب می کردند، اسکندر به حکما فرمود که تعبیه ای بسازند که هرگاه فرنگیان عزیمت آن طرف نمایند مستحفظان شهر مطلع گردند و در لوازم مدافعه کوشند. حکما آینه ای ترتیب دادند که از چندروزه را عکس اشیاء در آن می افتاد، و بدین سبب آن شهر چندگاه از ضرر آن قوم محفوظ ماند تا آنکه به حیله، باز کفرهٔ فرنگ دست بر خرابی آن شهر یافتند و آن آینه را به دریا انداختند و باز به سنگ مقناطیس حکما آن آینه را از دریا برآوردند.

شاهد طارم فلك رست ز دیو هفت سر
ریخت به هر دریچه‌ای اقچهٔ زرّ شش سری

مراد از «شاهد طارم فلك» آفتاب است، به اعتبار اینکه همچنان که شاهد باعث زینت محفل است، همچنین آفتاب باعث زینت فلك، و مراد از «دیو هفت سر» زمین است، به اعتبار اینکه هفت طبقه است یا به اعتبار اینکه هفت شطه دارد، همچنان که نسبت به بعضی اوایل داده شده. و «اقچه» ریزهٔ زر سفید است. و مراد از «زر شش سری» یا زران بتی است که شش سر داشته و کفّار پرستش آن می کرده اند و صورت این بت را سکّه زر ساخته بودند و عیار آن زر به غایت صافی بود. و یا آن زری است که در سابق بوده که به شکل مسدّس بود و آن را زر شش سری می گفته اند. و معنی شعر این است که آفتاب از شب که سایهٔ زمین هفت سر است خلاص شد واشعهٔ خود را که به مثابهٔ ریزه های زر سفید است، بر هر موضعی از مواضع نثار کرد.

غالیه سای آسمان، سُود برآتشین صدف
از پی مغز خاکیان، لخلخه های عنبری

مراد از «آتشین صدف» شفق صبح است و «لخلخه» بوی خوشی است که در حمّامات به کار می برند و مراد از لخلخه های عنبری در این شعر رایحهٔ صبح است. و معنی شعر این است که غالیه سایی که عبارت از آسمان است، از برای تعطیر دماغ اهل زمین نسیم صبح را بر شفق رسانید، یعنی

هر دو را متّصل به یکدیگر ظاهر کرد. و می تواند شد که مراد از صدف آتشین، خورشید باشد، و معنی ظاهر است.

دُردهٔ کیمیای جان و آتش جام زیبقی
طِلق حلال باردان طلق روان گوهری

مراد از «کیمیای جان» شراب است و وجه تشبیه ظاهر است. و همچنین مراد به «آتش جام زیبقی» شراب است و توصیف جام به زیبقی به سبب تلألؤ و روشنی او است. و طلق اوّل به کسر طاء، ورقی است معروف که از اسباب کیمیاست و حلال به معنی محلول است و «باردا» صراحی را گویند. و طلق ثانی به فتح طآء به معنی گشاینده و شادمان کننده است و «روان» به معنی جان است و «گوهری» صفت موصوف محذوفی است که جام باشد. و معنی شعر این است که دُردهٔ که به مثابه کیمیای جان است و شبیه به آتشی است که داخل جام زیبقی باشد، کدام شراب آن شرابی که شبیه به طلق محلولی است در صفا که در صراحی باشد و گشاینده و شادکنندهٔ جان جام مرصّع به گوهر است، یعنی روشن کننده و صفادهندهٔ آن جام است با وجود ترصیع آن به گوهر. و در بعضی نسخه ها به جای باردان «ناروا» وارد شده و در این صورت طلق اوّل به معنی خالص است و حلال به معنی مباح است، یعنی بدشرابی که خالص انگور است و حلال عقلی است و نارواى شرعی.

طفل مشیمهٔ رزان بکر مشاطهٔ خزان
حاملهٔ بهار از آن باد عقیم آذری

یعنی دُردهٔ شراب را که طفل مشیمهٔ رزان است، یعنی نتیجهٔ تاك است و «بکر» مشاطهٔ خزان است یعنی فصل خزان به جهت اعتدال هوا والوان اثمار و نازکی انگور و میل طبایع به گرمی و سوختن بخاری که مستلزم عیش مستان است شراب را در نظرها آرایش و زینت می دهد و بکر بودن شراب در آن وقت به جهت آن است که از انگور تازه به هم می رسد و هنوز ابتدای فصل رسیدن شراب است و دست تصرّفی به سوی آن دراز نشده و دُردهٔ شرابی را که باد عقیم آذرماه به سبب آن حاملهٔ بهار می شود، یعنی باد عقیم آذرماه که هیچ نباتی از آن متولّد نمی شود و به سبب وقوع آن در فصل زمستان، هرگاه مقارن با آن شراب شود، یعنی درحین وزیدن آن باد شراب خورده شود، منشأ شکفتگی و حرارت طبع ها می شود که گویا فصل بهار است که مستلزم شکفتگی و انبساط طباع است.

رفت قنینه در فواق از چه زامتلای خون
راست چو پشت نیشتر خون چکدش مُعَصْفَری

مراد از «قنینه» صراحی است و مراد از «فوق» آن غلغل آن است که در وقت بیرون آمدن شراب

از گلوی آن حادث می شود. و حاصل معنی آن که صراحی به جهت امتلای آن از خون که عبارت از شراب است شروع کرد به فواق که غلغل است، همچنان که آدمی هرگاه ممتلی از خون شد، فواق از برای او حادث می شود و غلغل صراحی که مانند فواق است منشأ بیرون آمدن شراب معصفری یعنی سرخ رنگ که از آن مملوّ بود گردیده بعینه مانند خونی که از پشت نیشتر، یعنی بعد از نیشتر زدن از رگ بیرون می آید.

چنگی آفتاب رو از پی ارتفاع می
چنگ نهاده ربع وش بربر و چهره بربری

یعنی نوازندهٔ چنگ که آفتاب رو است به جهت نمودن رفعت مرتبهٔ می، یعنی زیاد کردن نشاهٔ او و جلوه دادن آن را در نظر میخوارگان، چنگ را مانند «ربع» که آلتی است که از آن ارتفاع آفتاب گیرند در برگرفته و چهره اش بربری است یعنی در نهایت حُسن و صباحت است.

قرطهٔ فستقی فلك چاك زده چه فندقش
هرسر زه قواره ای زهره کندبه ساحری

مراد از «قرطه» در اینجا جامه است و «فستقی» یعنی سبز، و مراد از «فندق» سرانگشتان حنابسته چنگی [است] و «قواره» در اصل پارچهٔ مدوّری است که خیاطان از میان حلقهٔ گریبان درآورند و آن به جهت سِحر مفید است. و در این مقام ناخن های چنگی را به جهت مناسبت لفظ ساحری به قواره تشبیه نموده. و حاصل معنی آنکه: هرگاه سرانگشتان حنابسته چنگی سر زه ناخن را در نغمه سازی مانند زُهره سازد، یعنی به نواختن و حرکت درآورد فلك از غایت ذوق و وجد جامهٔ سبز خود را چاك زند.

چشم سهیل و ناخنه ناخن آفتاب نی
کاتش قند او دهد با نی و باد یاوری

مراد از «ناخنه» ظفره است و آن علّتی است معروف که در چشم به هم می رسد و مقرّر است که نظر کردن به سهیل آن را رفع می کند. پس سُهیل با ناخنه نهایت تنافی دارد، زیرا که مزیل شئ منافی آن شئ است. و همچنین مقرر است که نی را به هر ناخن می توان کشید مگر ناخنی که عبارت از آفتاب است که نی را نمی توان به آن کشید. و محصّل معنی آنکه: نی در هر ناخنی مؤثر است مگر در ناخن افلاك که آفتاب باشد، به اعتبار آنکه اجسام سفلیّه را در اجرام علویّه هیچ تأثیری نیست. و نیز مقرّر است که میان آتش و قند و میان آتش و نی و باد تنافی است. و چون این معلوم شد، معنی شعر این است که: از غرایب این است که گویا مابین چشم سهیل و ناخنه که کمال تنافی است و مابین ناخن آفتاب و نی که بازکمال تنافی است، اجتماع حاصل شده به جهت آنکه آتش و قند چنگی که

عبارت از سرخی لب او و شیرینی آن باشد، نی و باد را با خود جمع کرده اند و حال آنکه در مابین همه تنافی است.

گاو سفالی اندر او آتش موسی اندر او
تاچه کنند خاکیان گاوِ زرین سامری

مراد از «گاو سافلی» خُم شراب است و از «آتش موسی» مقصود شراب است. یعنی خم سفالی را که پُر از شراب باشد به مجلس درآور. و خُم به مجلس آوردن اشاره به کمال حرص است در تجرّع تا مردم مشغول به پرستش او شوند و گاو زرّین سامری را دورافکنند.

در قَصَب سه دامنی، آسِتیِ دو برفشان
پای طَرَب سبك برار ار چه زمی گران سری

این شعر خطاب است بر قاضی. ومراد از قصب سه دامنی جامه حریری است که دوچاك بر دو طرف داشته باشد و آن را سه دامن می باشد، دو از پیش و یکی از قفا و این قسم جامه مخصوص رقّاصان بوده. ومراد از «استی» آستین است، و نون به جهت وزن شعر افتاده است؛ یعنی درحالتی که درجامه سه‌دامنی درآمده باشی اندکی آستین بر فشان ودرجلوه رقص درای وپای طرب را سبك بردار اگرچه از مستی باده سرگردانی.

دوش که صبح چاك زد صدرهٔ چرخ چنبری
خضردرآمد از درم صبح وش از صنوبری
دید مرا گرفته لب، آتش پارسی زتب
نطق من آب تازیان بُرده به نکتهٔ دری

معنی شعر اوّل ظاهر است. و مراد به «آتش پارسی» در شعر ثانی یا تبخاله است یا آتشکدهٔ فارس. ومراد از تب گرمی نطق و بیان است ومعنی شعر آنکه: مرادید که به سبب گرمی نطق وبیان من آتشکدهٔ فارسیان یا تبخاله در لب من افتاده، به نحوی که نطق من آبروی زبان عربی را به سبب نکته های فارسی برده.

گفت چه طرفه طالعی کز درخانهٔ ششم
مُهره به کف به هفت حال، با همه این به شش دری

کسی که مهره را از خانه ششم نرد بیرون برده است و کسی که در شش در یعنی در خانه های شش نرد بماند و بیرون نرود باخته است. و مراد از هفت حال کثرت مشاغل است و هفت گفتن به سبب مناسبت شش است، یا مراد تأثیرات کواکب سبعه است. و معنی شعر این است که خضر گفت که تو عجب طالعی داری که با وجود آنکه به درخانهٔ ششم آمده ای و مهره بکف گرفته ای

می خواهی بیرون روی، یعنی خود را می خواهی از شواغل این دنیا مُستخلص کنی و معذلك به سبب تأثیرات کواکب یا کثرت مشاغل دنیوی در شش در دنیا مانده و نمی توانی بیرون رفت.

چند نشانهٔ عَرَض، بودن و بی نشان شدن
جوهر نور نیستی، سایهٔ نور جوهری

مراد آن است که تا چند مانند و نمونهٔ عرض بی نام و نشان باشی به جهت انغمار در دنیا و علایق آن و حال اینکه اگر چه جوهر نور مطلق نیستی لکن سایه آن نور هستی، پس می توانی متوجه اصل خود شوی و خود را به جوهریّه و مطبوعیّت برسانی.

مثل عطار دی چرا چون مه نو نه مقبلی
طالع تو اسد چرا چون سرطان مدبّری

مراد این است که چرا تو مانند عطاردی که گاهی در رجوع و گاهی در استقامت و گاهی ضعیف و گاهی قوی، و چرا چون ماه نو مقبل نیستی یعنی از تنزل در ترقی باشد و تو اسد طالعی یعنی قوی طالعی زیرا که هر که طالع او اسد باشد قوی طالع می باشد، نظر به اینکه پادشاهان اسد طالع می باشند و چون تو اسد طالع باشی چرا مانند سرطان یعنی خرچنگ مدبری یعنی حرکت قهقری می کنی و مایل به عقبی؟ همچنان که از حرکت خرچنگ قوهٔ باصره ادراك می کند که مایل به عقب است.

موکب شاه اختران رفت به کاخ مشتری
شش مهه داده دَه نُهش، قصر دوازده دری

مراد از ده نه و ده یازده و هر هفت زینت است و علّت تسمیه ظاهر است، به جهت آنکه زینت هایی که زنان می کنند، از خال و نگار و وسمه وغیره، به یك اعتبار هفت است و به یك اعتبار نُه و به یك اعتبار یازده است. و مراد از «قصر دوازده در» آسمان است، به علّت آنکه دوازده برج دارد. و معنی شعر آن است که: آفتاب داخل خانهٔ مشتری شد که حُوت باشد و این اشاره به ظهور آثار بهار است و قصر دوازده دری ـ یعنی فلك ـ او را در شش ماه زینت داد و او را با تزیین ظاهر کرد در منزل مشتری.

قعدهٔ نقره خنك‌رو آمده در جَنیبَتش
ادهم شب فکند سم کند رو از مشمّری

مراد از «قعده» اسب سواری است و «جنیبت» کتل باشد و «ادهم» اسب سیاه رنگ باشد. و مراد از «مشمّر» اسب تیزرو سبك خیز است و مراد از «سُم فکندن» نقصان و ضعف است و معنی شعر آن که: اسب سواری که عبارت از اسب سفیدِ «روز» باشد، مستعدّ سواری آفتاب ساختند، و اسب سیاه رنگ شب از مشمّری و تندروی سم افکند و کندرو شد، یعنی ضعیف حال گردید. و محصّل کلام

آن که: چون فصل بهار در آمد، روز قوّت یافت و شب ضعیف شد.

گر نه سگش شود فلك چون نمط پلنگ و مه
پـر نقط بهق شـود رویِ عـروس خـاوری

مراد از «نمط» ادیم و گگونه است. و «بهق» علّتی [است] که خال های سفید از آن در بدن به هم می رسد. و مراد آن است که اگر سگ او ـ یعنی سلطانی که ممدوح است ـ نشود، روی خورشید که عروس خاوراست از تأثیر ناسپاسیِ فلك مانند ادیم پلنگ ـ یعنی پوست او ـ و چون گونه ماه پُر از نقطه های بهق خواهد شد.

از رحم عـروس بخت این حـرم حـلال را
نـو خلقـان فتـح بین وارث ملك پـروری
در بر تیغ حصـر میزاده حبابـه چوب عنب
برده جناب از آسمان کرده همـه دو پیکری

«حَصْرَم» به فتح اول و صاد مهمله غوره است. و مراد از تیغ «حصرمی» تیغ سبزرنگ است. و «حبابه» به فتح با دو میوه را گویند که متّصل به یکدیگر به بار آید. و «جناب» به ضمّ اولی گرزرا گویند. و مراد آن است که ازرحم عروس بخت این حرم حلال، یعنی ممدوح، ملاحظه کن نو خلقان فتح را که در مملکت پروری ارث می برند و از سر تیغ سبزرنگ ممدوحه دوگانه مانند عنب ظاهر می شوند، یعنی تیغ ممدوح ایشان را به منزلهٔ قابله و پرورنده است، و به واسطهٔ آنکه در آسمان يك دو پیکر است که جوزا باشد، و آنها همگی دو پیکر ظاهر می کردند و از این جهت از آسمان کر و برده.

کی به دو خیل نحس پی، بر سپهش زند عدو
کی به دروغ بسته سر، هر سقطی شود سری
لعبت مُرده را که اصل از کُج زنده کرده اند
از دل پیـر عاشقـان رخصت نیست دلبـری

شعر اوّل اشاره با اتّفاق اعدای ممدوح، به اتّفاق دو سر خیل لشکر او در مخالفت و برگزیدن دیگری به جای او تواند بود. و «سقطی» در اصل به معنی خُرده فروش است. و مراد از «سری» شیخ سری سقطی است که از اکابر عُرفا بوده. و معنی آن است که: به مجرّد آنکه دروغ گوی مجهول مخفیاً در حقّ سقطی که مراد از آن خُرده فروش است گواهی ولایت و بزرگی دهند، شیخ سری نتواند شد. پس اتفاق آن دو شخص نیز با خصم ممدوح همان اثر دارد. و در شعر ثانی این مطلب را تقویت کرده است. و مراد از «کُج» به ضمّ اوّل یا صورتی است که از بعضی لباس ها به جهت ترسانیدن اطفال می سازند، یا صورتی است که از جهت دفع چشم زخم ترتیب می دهند و در بام

خانه ها می گذراند، همچنان که در بعضی ولایات متعارف است. و مراد از «دل پیر عاشقان» یا دل مرشد است یا دل پیری که عاشق شده باشد. و معنی شعر این است که: لعبتی، یعنی صورتی که در اصل بی روح است و مرده است و حیات او مانند حیات کُج است که در بعضی لباس هاست او را از جانب مرشد رخصت نیست، یعنی ازشان او نیست که دلبری و متبوعیّت نماید یا آنکه او را از دل پیر عاشق ـ با آنکه به هر صورتی عشق می ورزد ـ رخصت نیست که دلبری نماید. و مراد این است که عدوّ ممدوح که بزرگی او مانند کُج است از مرشد رخصت بزرگی ندارد.

رمح تو راست زهره چون پرچم و آفتاب طاس
از بر ماه چارده سایه کند صنوبری

مراد از «رمح» در اینجا عَلَم است زیرا که نیزه پرچم نمی باشد. و مراد از «بر ماه چارده» فوق ماه چارده است. و مراد از «طاس» همان قبّهٔ گلوگاه و سر علم است. و مراد آن است که رمح تو را زهره پرچم است و آفتاب گلوگاه آن است و به سبب آنکه این قدر ارتفاع دارد و فوق علم که سر و گلوگاه آن است از پایان که چوب علم است جسم تر است سایهٔ صنوبری، یعنی شبیه به سایهٔ صنوبر از بالای ماه انداخته است.

نایب تنکری تویی کرده به تیغ هندوی
سنُقر کفر پیشه را سَنْ سَنِ گوی تنکری

«تنکری» به زبان ترکی یعنی خدا. و مراد از «سنقر» پادشاه ترکستان است که کافر بوده. و «سن» در ترکی به معنی تو است و تکرار آن به جهت تأکید است. و مدّعی آن است که تو نایب خُدایی که به تیغ هندی پادشاه کافر ترکستانی را به نوعی موحّد ساختی که دایم متوجّه خداست. و می گوید تویی خدا، یعنی اقرار به توحید کرد.

از سر گفته قَدَر بر سرِ حرفِ حکمِ تو
چرخ چو جزم نحویان حلقه شد از مدوری

اصطلاح نحویان اعراب و بنا تابع کلمات می باشند و لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است. و مراد آن است که به موجب نوشتهٔ قدر که از آن به هیچ وحال تخلّف ممکن نیست. به جای جزم که در حکم تو است حلقهٔ فلك ایستاده، یعنی همچنان که جزم تابع لفظ حکم است نزد نحویین همچنین حلقهٔ فلك که شبیه به صفر و جزم است تابع حکم تو است.

کرد به صدر کعبه در، بهر مشام عرشیان
خاك درت مثلّثی دخمهٔ چرخ مجمری

مثلث نوعی از بوی خوش است. و مراد این است که خاك در تو درصدر کعبه که عبارت از آستان

تو باشد به جهت تعطیر دماغ عرشیان مثلّثی کرد یعنی دماغ را خوشبو کرد مانند مثلث. و دخمهٔ چرخ مجمری کرد، یعنی به جای مجمر آن بُوی خوش شد که خاك درت داخل آن است، همچنان که عُود در مجمر.

تخت تـو در مربّعی عـرشی و کعبه‌ای کنـد
شاه مثلّثی از آن کاختـر و چرخ اخضـری

مراد از شاه مثلث شاه ابعاد ثلاث است که طول و عرض وعمق باشد. و مراد آسمان و زمین و مشرق و مغرب است. یعنی تخت تو در فعل مربّعی عرشی و کعبه ای کند، یعنی به جای عرش و کعبه است و تو شاه زمین و آسمان و مشرق و مغربی از این جهت که مانند کوکب و فلکی که آنها نیز بر ابعاد ثلاثه مُسلّطند زیرا که هر شبانروزی سیر می کنند مجموع آنها را.

بـاد صبا بـر آب کُـر نقش «قـدافلح» آورد
تا تو فلاح و فتح را بـر شط مفلخان بـری
فـرضهٔ و عیقـلان و نیل، شطّ مفلخـان کـر
هست خـراس پـارگین از سمت مُـزوّری

«فرضه» به فاء و ضاد معجمه گذری را گویند که تمغاچیان در آن می نشینند و تحصیل تمغا می نمایند و مراد از آن در اینجا مطلق گذرگاه است. و «عیقلان» و «نیل» دو وادی اند مشهور واقع در ولایت روم و مصر. و «شط مفلخان» آبی است در ولایت غزان یعنی ترکستان. و «کر» به کاف تازی مضموم آبی [است] در میانه سرحدّ آذربایجان و شیروان. و «پارگین» به بای فارسی حوضی را گویند که آب تیره در آن جمع شود. و «خراس» کارخانه روغن گیری است. و مقررّ است که در خراسها حوضی که در آن روغن هر جنس جمع شود ترتیب می‌دهند و آن را خراس پارگین می گویند. پس مراد از شعر این است که هر گاه تو عنان فتح و مملکت گشایی به جانب شط مفلخان که از آبهای ترکستان است معطوف گردانی اثر فیروزی بر عبورکنندگان از آب کر به واسطهٔ باد صبا ظاهر می شود، با وجود آنکه عبور و مرور لشکر تو بر آن ظاهر نشده. و مراد از شعر ثانی این است که با وجود بُعد مسافت میان این آبها در حین حرکت او ازدحام و کثرت خیل و حشم او به مثابهٔ آن است که عبور لشکر بر جمیع این رودها واقع خواهد شد و آب صافی آن را به نوعی به تیرگی مبدّل خواهد ساخت که اگر آنها را از غایت گل آلودگی به پارگین خراس نسبت کنند از سمت مزوری خواهد بود، یعنی این تشبیه صحیح نخواهد بود، بلکه تیرگی آن آبها بسیار بیشتر از تیرگی پارگین خراس خواهد بود.

آيةٌ فيه

قال الله تعالى: «يوُصيكُمُ الله فِى اَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ فَاِنْ كُنَّ نِساۤءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلثا ماتَرَكَ وَ اِنْ كانَتْ واحِدَةً فَلَهَا النِصْفُ». (سوره نساء، آية ۱۱).

اقول في هذه الآية أسئلة أحدها: انّه مامرجع الضّمير **في قوله** كنّ؟ وثانيها: انّه ماالنّكتة فى تخصيص الذّكر بالتّنصيص على حظّه وعدم التّعرض لحظّ الانثى؟ وثالثها: انّه سُبحانه بيّن فرض الاكثر من اثنتين و فرض الواحدة ولم يبيّن فرضهما فما السّبب فى السّكوت عن بيان فرضهما و هل فرضهما فرض الأكثر أوفرض الواحدة؟ ورابعها: أنّه ما الفائدة فى هذاالفرض وفى أىّ موضع يظهره فائدته مع أنّ كلّ واحد من البنتين أوالأكثر أوالواحدان انحصر الوارث به فله المال كلّه وان اجتمع معه ذوفرض أى ذوالفرض يأخذ فرضه والباقى للبنتين أومافوقهما أوالواحدة.

والجواب عن الأوّل: أنّ الضّمير فى قوله كن راجع الى الأولاد أى ان كان الاولاد نساء خلصاً و ليس معهنّ ذكر فوق اثنتين وهو خبر ثان أوصفة لنّساء أى نساء زائدات على اثنتين فلهنّ ثلثاماترك و على هذا فتأنيث الضّمير باعتبار الخبر أوعلى تأويل الأولاد بالمولودات.

وعن الثانى: أن تخصيص الذّكر بالتّنصيص على حظّه لانّ القصد الى بيان فضله و التّنبيه على أنّ الضّعف كاف للتّفضل فيظهر حظّ الأنثى أيضاً.

وعن الثّالث أن حكم البنتين أى فرضهما يظهر من الآية وهو فرض الأكثر وذلك لأنّه تعالى لمّا بين أن حظّ الّذكر مثل حظّ الأنثيين اذا كان معه أنثى وهو ثلثان اقتضى ذلك أن فرض الأنثيين من الأنثى الثّلثان ثمّ لمّا أوهم ذلك أن يزادالنّصيب بزيادالعدد ردّ ذلك بقوله «ان كُنَّ نِساۤءً فَوْقَ اثْنَتَيْن» أى انّ الأكثر من اثنتين حكمهنّ حكمها فى أنّ الفرض لهنّ ثلثان. ثمّ ضعف قول ابن عبّاس حيث قال أنّ حكمها حكم الواحدة لأنّه جعل الثلثين لما فوقهما فلايكون لهما فانّه لو كان كذلك لوجب أن يبيّن حكمهما كما بيّن حكم الواحدة فلأىّ جهة بيّن حكمها و سكت عن حكمهما بان البنت الواحدة لمّا استحقّت الثّلث مع أختها فبالحرّى أن يستحقّه مع أخت مثلها وانّ البنتين أمس رحماً من الأختين وقدفرض لهما الثّلثين بقوله تعالى «فلهما الثّلثان ممّاترك» فيجب أن لايكون فرض البنتين أقلّ من فرضهما و هذاالوجه الّذى ذكره البيضاوى هو ماذكره شيخنا الاقدم محمّدبن يعقوب الكلينى فى **الكافى** حيث قال وقد تكلّم النّاس فى أمر البنتين من أين جعل لهما الثّلثان وانّه جعل الثّلثين لما فوق الاثنتين فقال قوم ذلك بالاجماع و قال قوم ذلك بالقياس. فانّه اذا كانت للواحدة النّصف كان ذلك دليلا على انّ لما فوق الواحدة الثّلثين و قال قوم بالتّقليد والرّواية ولم يصب واحد منهم الوجه فى ذلك. فقلنا انّ الله جعل حظّ الانثيين الثّلثين لقوله «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنْ» وذلك انّه اذا ترك الرّجل بنتا و ابناً فللّذكر مثل حظّ الانثيين وهو الثّلثان وفى الانثيين

الثّلثان و اكتفى بهذا البيان عن ذكر الانثيين الثّلثين. و هذا بيانٌ قد جهله كلّهم. انتهى بادنى تفاوت في عبارته. و بمثل ذلك أجاب الرّازى ايضا حيث قال: ان قيل من اين عرفتم أنّ نصيب البنتين الثّلثان؟ قلنا: عرفناه من قوله سبحانه «للذّكر مثل حظّ الانثيين» وذلك لأنّ من مات وخلف ابناً و بنتاً فيجب أن يكون نصيب الابن الثّلثين لقوله «للّذكر مثل حظّ الانثيين» فكان نصيب الأنثيين هو الثّلثان و بمثل ذلك أجابه جماعةٌ أخرى أيضاً من المفسّرين على ماذكره البيضاوى و أنت خبير بأنّ قوله سبحانه «للذّكر مثل حظّ الانثيين» بيان لنصيب ارث الذّكور والاناث مع اجتماعهما والمراد أنه اذا اجتمعت الاناث والذّكور يقسم مال المتوفّى بينهم على هذا النّحو أى يأخذ كلّ ذكر ضعف كلّ أنثى و يأخذ كلّ أنثى نصف كلّ ذكر سواء كان الوارث ذكرا أوانثى أوذكراً وانثيين أوأناثاً أوذكوراً و أناثاكثيرة فالآية لبيان كيفيّة القسمة بين الذّكور والاناث و ليس فيها بيان لتعيين سهم الذّكر أوسهم الانثيين فانّ الذّكر ليس من ذوى السّهام ولم يقدّر له سهم من السّهام القدّرة بل المبيّن بالآية أنّه فى الارث ضعف الأنثى و هو يختلف باختلاف أعدادالورثة. فربما كان نصيبه عشر التّركة وربما كان نصيبه نصف عشر وربما كان أقل أوأكثر وليس فيهادلالة على أنّ حظّه ثلثان حتّى يفهم منه أنّ حظّ الانثيين أيضا ثلثان. غاية الأمر أنّه يستفادمن عموم الآية أنّ الورثة لوكانت منحصرة بذكر و أنثى واحدة يكون حظّ الّذكر من التّركة ثلثين وحظّ الأنثى ثلثا كما أنّه يستفادمن عمومه أنّ الّذكور لوكانوا ثلاثة والاناث أربعاً كان حظّ كلّ ذكر خمس التّركة و حظّ كلّ أنثى عشرها و هكذا فى ساير فروض الاجتماعى فهذا أى مجرّد استفادة كون سهم الّذكر ثلثين اذا اجتمع مع أنثى واحدة لايضر فى المطلوب كما أنّ استفادة كون حظّ ذكر واحد ثلثى حظ أنثى واحدة سواء انحصر الوارث بذكر و أنثى أوتعدّد كلّ من الّذكور والاناث أوأحدهما لايفيد للمطلوب وعلى هذافالمستفاد من الآية فى حكم الأنثيين أنّ حظّهما كحظّ ذكر واحد ولايستفاد منها تقدير سهم لهما هو الثّلثان نعم لوكان المراد من الاية أنّ الّذكر الواحد لواجتمع مع أنثى واحدة فحظّ الّذكر كالحظّ المقرّر المعلوم بدليل آخر للانثيين اذالم يكن معها ذكر و هو الثّلثان ظهر كون سهمهما ثلثين الاّ أنّه لايعلم ذلك من هذه الآية بل لابدان يكون ثابتا بدليل آخر ويعلم من هذه الاية مجرّدأنّ حظّ الذكر الواحد اذا اجتمع مع أنثى واحدة كحظّهما المعلوم من الخارج وعلى هذا يكون الآية مصرّحة بكون كلّ ذكر كالأنثيين فى حظّ الميراث المعلوم بدليل آخر ولاخفاء أنّ هذا الحمل للاية لايخلو عن بعد فتأمل. و يمكن أن يقال أنّه علم من قوله سبحانه «وان كنّ نِساءً فوق اثنتين فلهنّ ثلثاماترك» أنّه ليس للبنات أزيد من الثّلثين و علم من قوله تعالى «وَ اِنْ كانَتْ وَاحِدةً فَلَهاَ النّصفُ» أ سهم الأنثى الواحدة النّصف و علم من قوله «لِلّذكر مِثْل حَظّ الانُثَيينَ» أنّ الانثى الواحدة كالانثيين فى النّصف و على هذا لايمكن سهم الانثيين أزيد من الثّلثين للاية الأولى

ولا يمكن أن يكون نصفا لأنّه سهم الواحدة بحكم الثّانية و حظّ الاثنيين كحظّ ابن واحد بحكم الثّالثة فلو كان حظ الاثنيين نصفاً لكان حظّ ابن واحد ايضاً نصفاً فيلزم مُساواة الابن والبنت وهو باطل و لا يمكن أن يكون حظّهما مابين النّصف والثّلثين اذ يلزم على بعض الفروض عدم الفرق التساوى بين الابن الواحد و البنتين.

وامّا عن الرّابع أعنى ظهور الفائدة فى هذا الفرض فهو أنّ الفائدة انما يظهر اذا اجتمعت البنتان مع أحد الأبوين اوالأختان مع أحد الجدّين فانّ سهم كل من البنتين أوالأختين ثلثان وسهم احد الأبوين او الجدّين السّدس. والباقى عن التّركة أعنى السّدس يردّ على الجميع على نسبة السّهام فيقسهم بينهم أخماساً و يأخذ كلّ واحدة من البنتين أوالأختين خمسين ويأخذ الأب أوالجدّ خمساً.

آية فيها سؤالات:

قوله تعالى: «وَإِذٰا رَاَوْا تِجٰارَةً اَوْلَهْواً انْفَضّوُا الَيْها وَتَرَكُوكَ قٰآئِماً قل ما عِنْدَالله خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجٰارَةِ وَالله خَيْرُ الرّٰازِقِيْنَ» (جمعه، ١١).

و فيه سؤالات. الأوّل: ما النّكتة فى تقديم التّجارة على اللهو أوّلاً و تأخّرها عنه ثانياً؟ ألثّانى: كيف أفرد الضّمير فى اليها و المذكور سابقاً اثنان التّجارة و اللّهو؟

والجواب عن الاوّل: أنّ التّجارة مقصود للعُقلآء يعقل الاهتمام بشأنه و اللّهو أمر يلزم أن يعرض العقلاء عنه و لا يلتفت اليه من له أدنى فهم و مقام التّشنع عليهم يقتضى التّرقى من الأعلى الى الأدنى، و المراد أنّهم غير راسخين فى الدّين، بل اذا عرض لهم أمر دنيوىّ كالتّجارة بل ماهو أقلّ منه نفعاً بل ما هو عار منه بالكلّية كاللهو اعرضوا عن العبادة لأجله وأقبلوا اليه. و اما تأخّرها عنه ثانياً فلاقتضاء المقام التّرقى من الأدنى الى الأعلى فان الغرض تنبيههم على أنّ ما عندالله من الثّواب الجزيل خير من اللّهو الّذى يظنّون فيه نفعاً وهو من بعض الظّن بل من التّجارة الّتى هى مطلوبة و مرغوبة للعقلاء و جعلتموها نصب عينيكم و عمدة ما اهتم لها أنفسكم.

و عن الثّانى: أنّ فى الكلام حذفا و المعنى و اذارأ و اتجارة انفضوا اليها أو لهواً انفضّوا اليه فحُذف الأخير لدلالة الاوّل عليه، و قرأ ابن مسعود اليهما بالتّثنية فلا اشكال حينئذٍ و نظير هذه الآية: قوله تعالى «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لاٰيُنْفِقُونَهٰا فى سَبْيلِ الله فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ اَلْيمٍ». فانّ المذكور شيئان هما الفضة والذّهب وأعيد الضّمير الى واحد منها و الحّق انّه عائد الى الفضّة لمكان التّاء لأنها اقرب أولاّنها أكثر وجوداً فى أيدى النّاس. و يمكن أن يقال أنّ الضّمير عائد الى المكنوز وهو يعمّ الدّراهم و الدّنانير و ساير الأموال ثّم النكّتة فى اعادة الضّمير فى الآية

الی التّجارة دون اللّهو مع أنّها أبعد و مؤنّث أیضا هی أنّ التّجارة أجذب لقلوب العباد عن طاعة الله من اللّهو بدلیل أنّ المشتغلین بها أکثر من المشتغلین باللّهو ولأنّها اکثر نفعاً من اللّهو ولأنّها کانت أصلاً و اللّهو تبعا لأنّهم کانوا یضر بون بالطّبل عند قدومها کما أومی الیه فی الآیة. و لهذه النّکتة لّما اقتضی الکلام اعادة الّضمیر الی أحدهما اعیدالی التّجارة و ان کانت أبعد.

شعرٌ للخاقانی:

در مدح شیر وان شاه:

گر عالمی رومی وش زنگی شغب است او را　　　داغ حبشی بر رخ نهمار کشد عدلش

«شغب» غوغا و شور زنگیان است که از روی سر ور باشد، و این طرب و سر ور به سبب دعای پیغمبر صلّی الله علیه و آله در میان ایشان همیشه باقی است. و سبب آن این است که حضرت پیغمبر (ص) هفت مکتوب به والیان ممالك وولایات فرستاد و پنج نفر از آن جمله به قدم اطاعت و انقیاد پیش آمدند و نجاشی والی حبشه مکتوب آن سرور را تعظیمات غیر محصور نمود و حامل آن را به غایت گرامی داشت و اظهار سرور تمام نمود، و از این جهت حضرت دعا بر دوام خوشحالی آن قوم فرمودند چنانکه سرور ایشان از آن ایّام تا به حال باقی است. و «نهمار» به معنی بسیار است. و معنی شعر آن است که با وجود اینکه عالم به سبب ممدوح زنگی شغب است ـ یعنی همیشه در فرح و شادی و نعمت و رفاهیت است ـ عدالت او به نحوی است که داغ حبشی یعنی عبودیّت وذلّت بر اهل عالم نهاده به نحوی که در انقیاد و اطاعت او در مرتبهٔ عبودیتّند و احدی را یارای آن نیست که از جادهٔ اطاعت قدم بیرون نهد.

ایضا للخاقانی:

در وصف صبحدم:

شمع که در عنان شب ژرده فش سیاه بود　　　از لگد براق جم مرد بقای صبحدم

«ژرده» رنگی است از رنگهای اسب که شبیه به رنگ شعلهٔ آتش است. و «فش» به فا و شین معجمه کاکل است و به معنی طّرهٔ دستار هم آمده. و مراد از «براق جم» باد سحری است، به جهت آنکه حامل بساط سلیمانی (ع) بوده، ومعنی شعر این است که شمع در زمام شب بود، یعنی به جهت ظلمت شب باقی بود وژردهٔ کاکل سیاه بود یعنی رنگ او ژرده بود و کاکل سیاه بود، یعنی دودی که از سر آن بالا می رفت سیاه بود یا مدّعی فتیله آن است که آتش در آن گرفته و سیاه رنگ شده از باد سحری اگر خاموشی بقای صبحدم باشد دیگر احتیاج به شمع نیست.

ایضاً شعرٌ آخرله:

در مدح مجدالدّین افتخار:

دل یاد کند فضایل او چندان که به دست چپ شمارد
بر یاد محقّق مهینه انگشت کهینه بسته دارد
آخرچه‌حساب‌گیردانگشت کو را زمیان فرو گذارد

مقرّر است که حساب اعداد که به انگشتان ضبط می شود، آحاد و عشرات از دست راست ضبط می شود و مأت و آحاد الوف از دست چپ. مآت از انگشت مهین و سبّابه، و آحاد الوف ـ یعنی تا نه هزار ـ از سر انگشتان دیگر که وسطی و بُنصر و کِهین است. و غایت آنچه ضبط می شود تا نه هزار است. و چون این معلوم شد، بدان که مراد از شعر اوّل این است که دل این قدر از فضایل اورا یاد می کند که از آحاد و عشرات که از دست راست ضبط می شود فارغ می شود و به مأت و الوف که ضبط به دست چپ می شود منتقل می شود.

و معنی شعر دوّم آن است که آنچه از مات که به انگشت مهین محقّق شد که غایت آن نُهصد است، به ملاحظه و تذکر و منظور بودن آن انگشت کهین را می بندند به معنی اینکه الوف را بر مآت وارد می سازد، یعنی هر واحدی از مآت را هزار می گیرد که از غایت اعدادی که از انگشتان ضبط می شود ـ که نه هزار باشد ـ به اضعاف مضاعف می گذارد.

در شعر سیّم از این نیز ترقّی می کند و می گوید که حساب انگشتان چه فایده می کند و انگشتان چه حسابی را می تواند نگاه داشت که باید ممدوح را در میان بگذارند و عاجز از احصاء و فضایل آن بشوند. سیّد عبدالوهّاب غنّائی که شارح ابیات خاقانی است در تفسیر این اشعار بیانی نموده که معنی محصّلی ندارد.

سؤالٌ فقهیّ:

ان قیل ما معنی التّشطر فی الحیض و کیف جلیة الحال فی حکمه؟ قلنا: معنی التشطّر اجتماع الیوم الاوّل و الحادی عشر فی الحیض و لاریب فی أنّه أمر ممکن الوقوع فاعتباره مع استقرار العادة و استقامة الحیض ممّا لاریب فیه فلو رأت الّدم بعدالنّصف من یوم و انقطع قبله من الحادی عشر اجتمع الیومان أعنی الاوّل و الحادی عشر فی الحیض و جعل الّشطران منهما بمنزلة یوم واحد فیحکم بتحیّضها و عدم صحّة صومها فیهما و فی الایّام التّسعة التی بینهما فیلزمها قضاء احدی عشر وهذا فی ذات العادة و لیس فیه اشکال وانّما الاشکال فی المتحیرة وهی ناسیة الوقت والعدد مع استمرار الّدم علی بعض المذاهب فی حکمها و بیان ذلک انّ الأصحاب اختلفوا فی حکم

ناسية الوقت و العدد مع استمرار الدم وهى اقوال متكثرة منها ما ذهب اليه الشيخ فى المبسوط و العلامة فى العدة وهو انه يجب عليها الاحتياط و الرد الى اسوء الاحتمالات فيجمع بين التكاليف بأسرها فيجتنب فى الزمان كلّه ما تجتنب عنه الحايض و يؤمر بجميع الصلوات و الغسل عند كل صلوة و صوم جميع رمضان و يجب عليها قضاء صوم أكثر أيّام الحيض و لاحتمال التشطّر أعنى اجتماع اليوم الأوّل و الحادى عشر فى الحيض يمكن أن يكون أيّام حيضها أحد عشر يوماً بأن يرى الدم بعد النصف من يوم و انقطع قبله من الحادى عشر وحينئذ يجتمع اليومان أعنى الاوّل و الحادى عشر فى الحيض و يجعل الشطران منهما بمنزلة يوم واحد فيحكم بتحيّضها و عدم صحّة صومها فيهما وفى الايّام التسعة التى بينهما فيلزمها قضاء أحد عشر والشيخ مع ايجابه الاحتياط وردّها الى أسوء الاحتمالات أوجب عليها قضاء العشرة لاصالة عدم التشطّر. ولا يخفى ما فيه اذ مع رعاية الاحتياط يلزم اعتبار التشطر لامكانه فيجب عليها قضاء أحد عشر ثمّ لو كانت طاهرة عند القضاء لم يلزم عليها لقضائها أكثر من أحد عشر يوماً، لكن لاستمرار دمها و احتمال كلّ يوم لان يكون يوم حيضها لابدّ أن تصوم عدداً يحصل القطع بادراك الصوم أحد عشر يوماً طاهرة فلو لا اعتبار التشطر عند القضاء يكفى أن تصوم لقضاء كل يوم يوماً و حادى عشرة اذ حينئذ لعدم امكان اجتماعهما فى الحيض يحصل القطع يكون أحدهما يوم الطهر لكن لمّا كان التشطر عند القضاء أيضا ممكنا و على رعاية الاحتياط لابدّ أن يكون القضاء على وجه يحصل القطع ببراءة الذمة فكيفية القضاء الموجبة للقطع ببراءة الذمة احدى طريقين:

الأولى: أن يضيف لقضاء يوم الى اليوم الأوّل وحادى عشرة الثانى وباقى عشرة الاوّل لا الثانى وحينئذ يمتنع اجتماع الجميع فى الحيض ولو بمراعات التشطر لأنّ الحيض ان ابتداء بشطر من الاوّل انتهى بشطر من الحادى عشر فيصّح الثانى عشر أو بالثانى فيصّح الأوّل وان انتهى فى الاوّل وابتدأ فى الحادى عشر صحّ الثانى وان انتهى فى الثانى و ابتدأ فى الثانى عشر صحّ الحادى عشر. وهذا الطريق يجرى فى قضاء يوم الى تسعة أيّام فيمكن أن يقتضى بها تسعة فما دونها و العبارة عنه أن يقول اذا أرادت قضاء صوم يوم أو يومين الى التسعة صامت المقضى من التسعة أوما دونها من الأعداد مرتين وليكن صومها فى كلّ مرّة مع كون المقضى أكثر من يوم ولاء و اوّل المرّة الاولى ماتعينه باختيارها و اوّل الثانية ثانى عشر اوّل الاولى تصوم يومين بين المرّتين امّا متواليين متّصلين بالمرّتين كالعاشر والحادى عشر اذا كان المقضى تسعة أو باحديهما كالثانى و الثالث او العشر والحادى عشر أو منفصلين عنهما كالثالث و الرابع و امّا متفرّقين متّصلين بالمرتين كالثانى و الحادى عشر أو منفصلين عنهما كالثالث والسادس، وفى صورة التفرق لا يمكن اتصالهما باحدى المرّتين كما قيل لأنّه فرع تواليهما وارادة اتّصال أحدهما باحديهما دون الآخر من كلام القائل

خلاف الظّاهر. وبالجملة هذاالطّريق يحصل اقتضاء و يبرء ذمّتها لعدم امكان اجتماع المرّتين واليومين المتوسّطين فى الحيض و مهما فسد من ايّام احديهما صحّ بدله من أيام الأخرى أومن المتوسّطين ولايكفى المرّتان بدونهما لامكان انقطاع الحيض فى نصف اليوم الأخير من المرّة الأولى ويعود فى نظيره فى الثّانية فحينئذ يفسد المرّتان كلّا أوبعضاً والمراد بنظيره هنا مثله كالخامس عشر بالنّسبة الى الخامس والرّابع عشر بالنّسبة الى الرّابع لاماوقع بازائه فى الثّانية كالسادس عشر بالنّسبة الى الخامس والثّانى عشر بالنّسبة الى الاوّل وهكذا اذمع العود فى النّظير بهذاالمعنى يصحّ أحدالمرتين كما يظهر ممّا سبق. وبالجملة مع امكان الانقطاع و العود المذكورين لايتم القضآء مثلا اذا كان عدد المقضى خمسة وانقطع فى الخامس وعاد فى الخامس عشر فسد جميع ايّام المرّتين ماعدا ثلاثة هى الثّانى عشر والثّالث عشر والرّابع عشر فلا بد من المتوسّطين حتّى يكمل بهما. وملاحظة هذاالجدول يعين على الاحاطة بماذكر. و مبناه على ان المقضى اذا كان يوماً يصوم يوماً هو المرّة الأولى وثانى عشرة و هو الثّانية ويومين متوسّطين و هو الثّالث والرّابع واذا كان يومين يصوم يومين هما المرّة الأولى والثّانى عشر و الثّالث هما الثّانية و متوسّطين هما الرّابع والخامس وهكذا حتى اذا كان المقضى تسعة تصوم تسعة هى المرّة الأولى والثّانى عشر الى العشرين هى الثّانية والمتوسّطين هما العاشر والحاديعشر و هذا الجدول مخصوص بصورة كون اليومين المتوسّطين متواليين امّا منفصلين عن المرّتين كما اذا كان المقتضى سبعة فمادونها أومتّصلين بهما كما اذا كان تسعة أوباحدهما كما اذا كان ثمانية. وقس عليه جدول باقى الصّور. و على هذاالطّريق أقلّ ايّام يتمّ بها قضآء مافاتها من رمضان أعنى أحدعشر ثلاثة وثلاثون يوماً اذيتم قضاء تسعة منها فى عشرين يوماً تصوم فى جميعها وقضاء الاثنين الباقيين بعد ثلاثة عشر يوماً تصوم ستّة منها و تفطر فى سبعة منها.

الثانيّة: أن تصوم الأوّل والثانى عشرة و تصوم بدل الثّانى والحادى عشر فى الطّريقة الأولى يوماً واحداً بعدالثّانى وقبل الثّانى عشر و حينئذٍ لم يكن اجتماع الجميع فى الحيض لأنّه ان ابتدأ بشطر من الاوّل انتهى بشطر من الحادى عشر فيصح الثّانى عشر وان ابتدأ من الثّانى و انتهى بالثّانى عشر صحّ الاوّل و ان انتهى بالاوّل وابتدأ من الحادى عشرأوالثّانى عشر صحّ المتوسّط ولولاه اوجعل بعدالثّانى عشر لزم فى الصّورة الأخيرة اجتماغ الجميع فى الحيض وهذه الطّريقة أقلّ تكليفاً من الأولى بيوم لكنّها أقلّ نفعاً منها لأنّها انّما يجرى فى قضاء أربعة أيّام فما دونها ولايجرى فيمازاد عنها بخلاف الأولى لجريانها فى قضاء تسعة فمادونها كما عرفت والعبارة عنها أ نقول اذا أرادت قضاء يومٍ فمازادت الى أربعة صامت المقضى من اليوم أومافوقه الى الأربعة مرّتين تزيد على أولهما يوماً وتفرّق الاولى مع الزّايد أى تفريق اتفق فى عشرة ايّام بحيث لايوالى

بين يومين ولايجعل المجموع في أزيد من عشرة ثمّ تصوم المرّة الثّانية متفرّقة من غير زيادة يوم لما عرفت من لزوم كون اليوم الزّايد قبل الثّاني عشر وهو ابتداء الثّانية لانّها تبدأ فيها من ثاني عشر اليوم الاوّل أومن عاشر ثاني الأوّل باعتبار الصّوم لاباعتبار اليوم فانّه باعتبار اليوم الحادى عشر ثانية على ماهو الموضوع في الجدول الاتى الأوّل. فالمراد بثاني الأوّل اليوم صامته بعدالاوّل سوآء كان بينه وبين الأوّل يوم واحدأوأزيد وكذا كل يوم من أيّام المرّة الثّانية ثاني عشر نظيره من الّمرة الأولى أوعاشر ثاني النّظير لاأزيد. والمراد بالنّظير هنا وفيما ياتي بعد ذلك مايقع في احدى المرّتين بازاء مافي الأول كاوّل لأول الثّانية وبالعكس لاالمثل كما في الطّريقة الأولى وانّما لم يجزالتّوالى في المرّتين أو في احديهما لامكان أن ينقطع الحيض في آخر يومٍ من المرّة الأولى ويعود في حاديعشرة فيفسدالجميع أوالأكثر ففي صورة كون المقضى واحداً يمكن أن ينتهي الحيض في الثّاني ويبتدأ في الثّاني عشر فيفسد الأيّام الثلاثة وانّما لم يصح بدون زيادة يوم متوسّط بين المرّتين لامكان انقطاع الحيض على آخر العدد وعوده في نظيره فيفسد المرّتان كلّا أوبعضاً فلايحصل البراءة وانّما وجب كون النّظير ثاني عشر نظيره أوعاشر ثانيه دون مازاد على ذلك لأنّهما أي النّظير الأوّل والثّاني أعني ثاني عشرة أوعاشر ثانيه ان اجتمعا في الحيض أجزء ما بعدالنّظير الاوّل وما قبل الثّاني بخلاف مالو جعل بعد عاشر ثاني الأوّل باعتبار الصّوم كحاديعشره لامكان انقطاع الحيض في ثاني نظير الأوّل وعوده في حادى عشرة فجمع الثلاثة في الحيض كما لوكان المقضى واحداً فقضت يومين الاوّل و الّرابع مثلا في الّمرة الاولى والّرابع عشر أعني حاديعشر الرّابع الّذى هو ثاني نظير الاوّل باعتبارالصّوم في الثانية فحينئذٍ امكن انقطاع الحيض في الّرابع وعوده في حاديعشره أعني الّرابع عشر فيفسد الثلاثة وانّما لم يصح بهذه الّطريقة أزيد من قضاء اربعة لانّ الطّهر المقطوع به تسعة أيّام فاذا وزع عليها القضآء على الوجه السّابق أي بأن يصوم المقضى مرّتين ويزيد يوماً على أولهما وتفرّقها أىّ تفريق شاءت امتنع أن يصح أزيد من ذلك ومن ملاحظة هذاالجدول يسهل الاحاطة بهذه الّطريقة وهو مخصوص بصورة كون التّفريق بين أيّام الصّوم في كلّ من المرّتين بفصل يوم وقس عليه جدول باقي الصّور الممكنة وعلى هذا الطّريق أقلّ أيّام يتّم بها قضاء أحد عشر اثنان وخمسون يوماً اذيتّم قضاء ثمانية أيّام بعدستّة وثلثين يوماً كل اربعة بعد ثمانية عشر يوماًتسعة منها أيّام صومها وقضاء الثلاثة الباقية بعد ستّة عشر يوماً تصوم في سبعة منها دون البواقي.

عبارة لبعض المُجتهدين:

الاغسال ستّة ثلاثة منها مشتركات وثلاثة منها مختصّات احدى المختصّات كالمشتركات

والثّالث كالثّاني والثّاني كالاوّل.

اقول: المراد بالثلاثة المشتركة أی بین الرّجال والنّساء هی غسل الجنابة وغسل الأموات و غسل مسّ المیّت و بالمختصّات هی غسل الحیض والاستحاضة والنّفاس واحدی المختصّات الّتی هی غسل الحیض كالمشتركات فی وجوبه حین وقوع سببه أعنی دم الحیض دائما بحیث لایتخلّف عنه أصلابخلاف الباقیین أعنی غسل النّفاس والاستحاضة فانّهما قدیكونان وقدلایكونان فانّ النّفاس قدیجب معه الغسل وذلك اذارأت المرءة دماً وقدلایجب وذلك اذا حصل النفاس ولم تردماً وكذلك الاستحاضة اذا كانت كثیرة أومتوسّطة یجب لهاالغسل و اذا كانت قلیلة لایجب الغسل و الثّالث أی غسل النّفاس كالثّانی أی الاستحاضة فی عدم الوجوب فی بعض الأوقات وذلك اذا كانت الاستحاضة قلیلة والنّفاس لم یكن معه دم والثّانی أی غسل الاستحاضة أعنی الكثیرة والمتوسّطة كالأوّل أعنی غسل الحیض فی وجوبه دائما. ولایخفی انّه یمكن أن یراد من كلّ واحدمن الأوّل والثّانی والثّالث وكذامن احدی المختصات أوالمشتركات نفس الغسل كما ذكرنا ویمكن أن یرادبها أسبابها أعنی الحیض والاستحاضة والنّفاس وغیرها وحینئذٍ نقول مثلا فی قوله الثّالث كالثّانی انّ النّفاس كالاستحاضة فی عدم وجوب الغسل معه اذا كانت الاستحاضة قلیلة والنّفاس لیس معه دوم و علی هذاالقیاس.

شعرٌ منسوبٌ الیَ الخاقانی:

خطی مجهول دیدم در مدینه — بدانستم كه خطّ آشناییست
از آن خط اوّلین سطر این نوشته — كه جوزا نزد خورشید سمانیست
به جان پادشه سوگند خوردم — كه نزد پادشه جز پادشا نیست

مراد آن است كه در مدینهٔ منوّره خطّی دیدم كه صاحب آن غیرمعلوم بود یعنی به جهة تقیّه و خوف خودراظاهر ننموده ومخفی داشته، وحاصل سطر اوّل آن خطّ این بود كه «جوزا» كه به شكل دومردتوامین است ـ كه دراینجا كنایه است ازشیخین یعنی ابو بكر وعمر ـ درنزدخورشید آسمان كه كنایه است ازجناب رسول الله صلّی الله علیه واله وسلّم نیست. یعنی درظاهر اگرچه ایشان را در نزداودفن كردند لیكن درحقیقت وباطن درنزداو نیستند وبه موضعی كه لایق ایشان بود نقل شدند. پس من به جان پادشاه، كه مراد جناب رسالتمآب (ص) باشد، قسم یاد نمودم كه در نزد پادشاه ـ یعنی جناب رسول الله صلّی الله علیه واله ـ نیست مگر پادشاه كه عبارت است ازجناب ولایتمآب امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب ـ صلوات الله و سلامه علیه. و اشخاص دیگر ازاغیاردر نزد آن حضرت نیستند.

حديث:

فى العُيون فى باب المنص على الرضّا عليه السّلام باسناده عن أبى نضرة قال لمّا احتضر ابو جعفر محّمد بن علىّ الباقر عليهما السّلام عندالوفاة دعى بابنه الصّادق عليه السّلام ليعهداليه عهدافقال له أخوه زيدبن على (ع) لو امتثلت فى تمثال الحسن و الحسين عليهما السّلام لرجوت أن لاتكون اتيت منكراً فقال يا اباالحسن انّ الامامة ليست بالتمثال ولا العهود بالرّسوم و انّماهى امور سابقة من حجج الله عزّوجّل.

اقول المراد من سؤال زيد طلب الخلافة منه (ع) و جعَلَه اماماً بعده فقال انّك لو امتثلت مثال الحسن والحسين عليهما السّلام اى فعلت مثل ما فعل الحسن بالّنسبة الى الحسين عليهما السّلام من جعله خليفة واماماً بعده لكان حسناو ماكنت آتيا بمنكر فأجابه عليه السّلام بأنّ الامامة الّتى هى من امانات الله لا يؤخذ بالتّمثال وعهود الله لايؤخذ بالعلامات و انّما هى أمور منصوصة من حجج الله تعالى لايجوز التعدّى عنه.

وفيه ايضاً:

فى باب الاخبار المتفّرقة باسناده الى ابى الحَسَن الرضّا عليه السّلام قال لايزال العبد يسرق حتّى اذا استوفى ثمن يده أظهر الله تعالى عليه. أقول: المراد انّ العبد السّارق لايظهر الله فعله عندالنّاس حتى يسرق دية يده فحينئذ يظهر على النّاس فعله و يفضحه بينهم حتّى اذا قطعت يده لاجل الّسرقة حصل عنده مايساوى يده فلايكون مظلوماً و كان ذلك اخباراً عما هو الواقع اذا القطع فى ظاهر الشّريعة يترتّب على سرقة ربع الدّينار و بهذا يظهر الجواب عن السّؤال الّذى سئله ابو العلآء المعرّى عن سيّدناالاجل المرتضى (ره) حيث قال:

يد بخمس مئين عسجداً فديت ما بالها قطعت فى ربع دينار

و اجابه السّيد (ره) بقوله:

هناك مظلومة غالت بقيمتها و هيهنا ظلمت هانت على البارى

[در پاسخ به شبههٔ ابو العلاء، بيت ديگرى نيز به سيدمرتضى، بر همين وزن و قافيه منسوب است: عزّالامانة اغلاها و ارخسها ذُلّ الخيانة فافهم حكمةَ البارى ـ مصحح].

و يعلم من الحديث المذكور انّ الله سبحانه لايظهر سرقة على النّاس حتّى يبلغ ماسرقه بقدر قيمة يده أعنى خمسمائة دينار.

بيان معنى حديث:

روى عن رسول الله عليه و آله: «انّه قال. أنا برئ من كلّ مسلم مع مشرك» قيل: لم يارسول الله؟ قال: لاترا اى ناراهما.

اقول: معنى الحديث انابرئ من كلّ مسلم يصاحب المشرك و يكون معه ثمّ قال بعدالسّؤال عن علّة ذلك لاترااى ناراهما اى يلزم أن يكون بينهما منافرة و مباعدة بحيث يكون المسلم فى منزل يتباعد عن منزل المشرك و لاينزل الموضع الّذى اذا اوقدت فيه نارٌتلوح و تظهر نار المسرك اذا أو قدها فى منزله. و الحاصل أنّه يلزم أن لاتتقارب ناراهما بحيث يكون احديهما بمرئى عن الاخرى و انّما كره مجاورة المشركين لأنهم لاعهد لهم ولأمان. و هذا الكلام تحريض للمسلمين وحثّ لهم على الهجرة من المشركين و الترائى تفاعل من الرّؤية يقال «ترااى القوم» اذارأى بعضهم بعضاً و ترأاى الى الشئ أى ظهر حتّى اذارأيته. واسناد التّرائى الى النارين مجازمن قولهم دارى تنظر الى دارفلان اى يقابلها فيكون مجازا مرسلامن باب اطلاق الملزوم و ارادة اللّازم و الأصل فى ترااى تترااى حذف احدى التائين تخفيفا ومن هذا القبيل قوله تعالى: «اِذارَاَتْهُمْ مِنْ مَكانٍ بَعيدٍ سَمِعُوا لَها تَغَيُّظاً وَ زَفيراً» (فرقان، ١٢). اى اذا كانت نارجهنّم بمرئى منهم و اسناد التّغيظ و الّزفير استعارة مصرّحة تبعّية لانّه شبّه صورة غليان النّار بصورت المغتاظ و زفيره و هو صوت سمع من جوفه فذكر المشبّه به واثبت له مايلايمه أعنى السّماع بصورة الفعل فيكون استعارة مصرّحة تبعيّة ويمكن أن يكون استعارة مكنية تخييليّة بأن يقال انّه شبّه جهنّم بشخص مغتاظ فذكر المشبّه به وأثبت لوازم الشبّه به أعنى التّغيظ و الّزفير له وقيل انّ ذلك لزبانيتها فنسب اليها على حذف المضاف وعلى هذا يكون مجازامرسلاً.

حديث:

فى التّهذيب بأسناده عن عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله عليه السّلام قال سمعته يقول أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله بنى مسجداً بالّسميط ثّم ان المسلمين كثروا فقالوا يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فنزيد فيه فقال (ص) نعم وأمر به فزيد فيه وبنى جداره بالانثى و الّذكر الحديث اقول السّميط لبنة و السّعيد لبنة و نصف والانثى و الّذكر لبنتان متخالفتان.

حديث:

روى طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام انّ علياً عليه السّلام راى مسجداً بالكوفة و قد شرّف فقال كأنّه بيعة انّ المساجد تبنى جماًّ قوله (ع) وقد شرف اى جعل له شرف بضّم الشين و فتح الّراء جمع الشّرفة بسكون الراء وهى ما يجعل فى أعلى الجدران والجّم بضمّ الجيم وتشديد

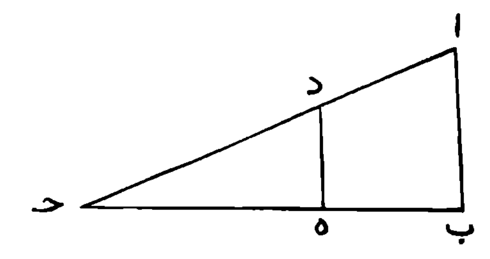
الميم ما لاقرن له من الاكباش قال السيّدالرّضى فى **المجازات النّبوية** قوله جمّا استعارة لأنّ المراد أنّ المساجد تبنى بلاشرف فشبّهها بالكباش الجمّ وهى التّى قرونها صغارحافيه اقوال و يمكن ان يقرأجماء بالمدّاى ملساء وحينئذ لايكون تشبيهاً و استعارة.

مسئلةٌ حسابيّة:

اگر پرسند كه چراغى بر ديوارى گذاشته شده كه ارتفاع آن ديوار ده ذرع است و نيزه اى در زمين مركوز است كه طول آن چهارذرع است و سايه اى كه از آن به واسطهٔ نور چراغ بر زمين افتاده نيز چهارذرع است، در اين صورت آيا بُعد دورى موقع نيزه از آن ديوار چند ذرع است؟

جواب: مخفى نماند كه جواب اين سؤال و امثال آن استنباط مى شود ازقاعده اى كه دراصول مبيّن شده و آن قاعده اين است كه هر گاه مثلّثى باشد كه يك زاويهٔ آن قائمه باشدودوضلع آن كه يكى ازآنها وتر قائمه باشد مجهول باشد يعنى مقدار هر يك از آن دوضلع معلوم نباشد وضلع ثالث مقدار آن معلوم باشدوباوجود اين خطى يافت شود كه موازى ضلع معلوم باشد ودوطرف آن متّصل به دو ضلع مجهول باشد يعنى اين خط درداخل اين مثلث واقع شود به نحوى كه موازى ضلع معلوم باشد وهر يك ازدوطرف آن بر يكى از آن دوضلع مجهول يعنى بر موضعى از آن واقع شود وباوجود اين مراتب مقدار آن خط معلوم باشد و همچنين مقدار زيادتى ميان بُعد موقع اين خط ازضلع معلوم و ميان ضلع مجهولى كه وتر حاده است معلوم باشد، دراين صورت مى توان به واسطهٔ معلوميّت ضلع ثالث وخط موازى وزيادتى مذكور استعلام مقدار هر يك از آن دوضلع مجهول بشود، به اين طريق كه مقدار خطّ مفروض ازمقدار ضلع معلوم نقصان شود و باقى مانده در مقدار زيادتى مذكوره كه عبارت است ازتفاضل ميان ضلع مجهولى كه وتر حاده است وميان بُعد موقع خطّ موازى مذكور از ضلع معلوم ضرب شود حاصل ضرب برمقدار خط مفروض قسمت شود آنچه خارج قسمت باشد آن بعد موقع خطّ مفروض است از ضلع معلوم و اين خارج قسمت با مقدار تفاضل مذكور عبارت است ازمقدار ضلع مجهولى كه وتر زاويهٔ حاده است و به همين طريق ضلع مجهول ديگر كه وتر قائمه است استخراج مى شود. وچون اين قاعده معلوم شد مى گوييم كه شكى نيست كه ازارتفاع ديوار خط يعنى خطّ مستقيم واصل ميان چراغ وزمين درديوار وخطّ مخرج درزمين آن موضع خطّ مذكور تا سر ظلّ نيزه وخط ثالثى كه درهوا اخراج مى شود درمابين طرف خط اوّل كه متّصل است به چراغ وطرف خطّ دوّم كه متصل است به سر سايهٔ نيزه مثلّثى حادث مى شود كه زاويه كه ازدوخطّ اول يعنى خطّ واقع درديوار وخطّ واقع درزمين به هم مى رسد قائمه است وضلع اوّل كه ارتفاع ديوار باشد كه ده ذرع فرض شده معلوم است ومقدار دوضلع ديگر مجهول است ونيزهٔ مركوزدرزمين به

مثابه خطی است که موازی است با ضلع معلوم که خطّ واقع بر جدار باشد و مقدار آن معلوم است زیرا که چهار ذرع فرض شده و خط مجهولی که وتر حادّه است خطّی است که در زمین اخراج شده و چون از بیخ دیوار اخراج شده و بر موضوع نیزه گذشته و به سر کل رسیده بعضی از آن در مابین دیوار یعنی خط معلوم و موقع نیزه واقع است و آن مجهول است و مطلوب استعلام بعد از آن است و بعضی دیگر از آن ظلّ نیزه است که معلوم است زیرا که به فرض چهار ذرع لهذا از جهة استعلام مطلب است یعنی خط واقع مابین خط معلوم و موضع نیزه که آن بُعد نیزه است از دیوار می گوییم نظر به قاعدهٔ مذکوره چون ظلّ طول نیزه که به منزلهٔ خط موازی است و چهار ذرع است از خط معلوم که ده ذرع است نقصان کنیم شش ذرع باقی می ماند پس شش ذرع را ضرب کردیم در مقدار ظلّ رمح که عبارت است از فضل مابین خط مجهول که وتر حادّه است و بعد واقع در میان خط معلوم و موضع نیزه و چون مقدار ظلّ چهار ذرع است حاصل ضرب بیست و چهار باشد. پس این حاصل را قسمت کردیم بر طول نیزه که چهار ذرع است خارج قسمت شش شد و آن مطلوب است. پس می گوییم مطلوب که بُعد موضع نیزه است از دیوار شش ذرع است و در این سؤال مطلوب همین بود و احتیاجی به استعلام مجموع ضلع واقع در زمین و ضلع ثالث واقع در هوا نیست و اگر خواهیم مقدار مجموع ضلع واقع در زمین را بدانیم بر مطلوب که حاصل شده یعنی شش ذرع مقدار سایه را که چهار ذرع است بیفزاییم تا مقدار آن ضلع که ده ذرع است حاصل شود و به مثل طریق مذکور مقدار ضلع ثالث که وتر قائمه است نیز معلوم توان کرد. و مخفی نماند که لمیّت در عمل مذکور آن است که هرگاه در مثلث **ا ب ج** ضلع **ا ب** ارتفاع دیوار فرض شود و ضلع **ب حـ** ضلع واقع در زمین فرض شود تا زاویهٔ **ب** قائمه باشد و ضلع **احـ** ضلع ثالث باشد که وتر قائمه باشد پس می گوییم که شکّی نیست



که هر یك از ضلع ب حـ و احـ در اطولیّت و اقصریّت تابع اطولیّت و اقصریّت ضلع اب است. پس هرچند که ضلع اب که احد ضلعین قائمه است اطول باشد ضلع ب ح مثلا نیز اطول خواهد بود و هرچند اقصر باشد اقصر خواهد بود. پس هرگاه ضلع اب ده ذرع باشد، ضلع ب حـ مقداری خواهد بود که در طول و قصر مناسب مقدار اب باشد و هرگاه اب شش ذرع باشد، ب حـ به همین نسبت کمتر خواهد شد، و همچنین اگر پنج ذرع یا چهار ذرع باشد. و بنابراین می گوییم که هرگاه به جای اب ده فرض کنیم که آن طول نیزه است باید به ازای آن یعنی به جای ب حـ د حـ باشد وبنابراین به ازای اب که به فرض ده ذرع است ب حـ است که مقدار آن معلوم نیست و به ازای ده، ه حـ است که مقدار هر یك از آنها معلوم است. و چون دانستی ب حـ و ه حـ در اطولیّت و اقصریّت تابع اطولیّت و اقصریّت اب ده اند بر هر یك نسبت می گوییم که در اینجا اربعهٔ متناسبه به هم خواهد رسید به این طریق که نسبت ب حـ به اب چون نسبت ه حـ است به د ه. پس چون اب که ضلع معلوم است و مقدار آن به فرض ده ذرع است در ه حـ یعنی تفاضل مذکور که مقدار آن چهار ذرع است ضرب شود وحاصل ضرب که چهل است بر مقدار ده که خطّ موازیست و در مانحن فیه طول نیزه است و مقدار آن چهار ذرع است قسمت شود حاصل قسمت ده باشد و آن مقدار خط ب حـ است که در مانحن فیه در زمین فرض شده و چون از آن چهار ذرع که مقدار ه حـ است نقصان شود باقی مانده که شش ذرع باشد مقدار ب ه است که آن در مانحن فیه مطلوب است یعنی بُعد موضع نیزه است از جدار و از این معلوم شد که نظر به قاعدهٔ مذکور باید اوّلا مجموع خطّ واقع در زمین استعلام شود و بعد از آن تفاضل مذکور معلوم را در آن نقصان کرد تا مطلوب که بعد موقع نیزه است از جدار معلوم شود. لیکن چون در مانحن فیه احتیاج به استعلام مجموع خط نبود بلکه مطلوب استعلام بعد مذکور بود و نظر به قاعده ولمّی که مذکور شد، هرگاه از اب مقدار ده نقصان شود و به جای نسبت ب حـ به اب نسبت ب ه به باقی مانده اخذ شود نسبت اولی بعینها باقی خواهد بود ومبدّل نخواهد شد یعنی نسبت ب ه بعد موقع نیزه از جدار که مطلوب است به باقی که شش است، چون نسبت ه حـ تفاضل است به ده طول نیزه پس از ضرب و قسمت مطلوب حاصل خواهد شد بدون احتیاج به استعلام مجموع خط و اگرچه احتیاج خواهد بود به نقصان خط موازی از ضلع معلوم پس فرق میان دوطریق آن است که دریکی احتیاج به این نحو نقصان است نه به استعلام مجموع خط واقع در زمین ودردیگری حکم به عکس است.

آیةٌ فیها سؤال:

قال الله تعالی فی سورة هود (آیه ۱۰۵): «یَوْمَ یَأْتِ لاٰتَکَلَّمُ نَفْسٌ اِلاّ بِاِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَسَعیدٌ».

وفيه سؤال وهو ان كلمة من للتّبعيض وظاهر أنّ النّاس كلّهم امّا سعيد أوشقى فما معنى التّبعيض والحكم بأنّ بعض النّاس شقيٌ و سعيد فانّه يفيد أنّ بعضهم ليس بشقى ولاسعيد.

والجواب عنه بوجهين: أحدهما: أن يبقى التّبعيض على حقيقته ويمنع انحصار اهل القيامة فى صنفين بل هم ثلاثة أصناف شقى و سعيد و هم أهل الجنّة والنّار وصنف لا شقى ولا سعيد وهم أهل الأعراف.

وثانيهما: أنّ معنى الكلام ومنهم شقى ومنهم سعيد وهذا يقتضى أن يكون الشّقى بعض النّاس والسّعيد بعض النّاس والأمر كذلك ولا يقتضى أن يكون الشّقى والسّعيد كلاهما بعض النّاس بل كلّ واحد منهما بعضهم و كلاهما كلّهم كماتقول من الحيوان انسان و غير انسان و كلّ الحيوان امّا انسان أوغير انسان.

بيان حديث:

فى **قرب الاسناد** عن مسعدة بن صدقه عن جعفر بن محمّد عليهما السلام انّه قال فى حديث انّك قدترى من المحرّم من العجم مالايراد منه بايراد من العالم المتكلّم الفصيح وكذلك الاخرس فى القرائة فى الصّلوة والتّشهد وماشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم المحرّم لايراد منه مايراد من العالم المتكلّم الفصيح ولوذهب العالم المتكلّم الفصيح حتّى يدع ماقد علم أنّه يلزمه ويعمل به وينبغى له أن يقوم حتى يكون ذلك منه بالنّبطيّه والفارسيّة فحيل بينه وبين ذلك بالادب حتّى يعود الى ماقد علمه و عقله و لو ذهب من لم يكن فى مثل حال الأعجم المحرّم ففعل فقال الأعجمى و الأخرس على ماوصفنا اذن لم يكن فاعلالشئ من الخير ولايعرف الجاهل من العالم.

اقول النّاقة المحرّمة بفتح الراء المشدّدة هى الّتى لم تركب و لم تذلّل فالمراد بالمحرّم من العجم محرّكة من لايقدر على القرائة وتصحيحها تشبيهاً له بالناقة الّتى لم تركب و لم يذلّل و وجه الشّبه ظاهر والمعنى أنّ الأعجمى الّذى لم يصحّح القرائة ولايمكّنه اداء الحروف من مخارجها يجوز له أن يأتى بكلّ ماتيسّر له منها بخلاف العالم القادر على ذلك فانّه لايجوز له ذلك بل ان ارادأن يأتى بمايأتى به الأعجمى يمنع عنه. فقوله فجعل بينه و بين ذلك بالادب جواب الشرط والمراد انه يؤدب ويمنع منه والمفهوم من هذاالخبر وجوب تعلم القرائة على القادر عليه ومع عدم القدرة يأتى بالممكن ولو بالتّرجمة كمايفيده قوله (ع) حتّى يكون ذلك بالنّبطية والفارسيّة.

حديث:

روى عن النّبى صلّى الله عليه و اله انه كان حين يقرء قوله سبحانه «هو اَهْلُ التَّقْوىٰ وَاَهْلُ

الْمَغْفِرَةِ»، يقول: «اللّهم اجعلنى من أهل التّقوى و أهل المغفرة».

قال بعض المفسرين: الأوّل من الأوّل و الثّانى من الثّانى من المجهول و الثّانى من الاوّل و الاوّل من الثّانى من المعلوم. اقول: مراد المفسّر ان أنّ الأوّل أعنى القّوى من الأوّل أعنى الآية والثّانى أعنى المغفرة من الثّانى أعنى من القول النّبى (ص) من المجهول لأنّ كونه تعالى من أهل التّقوى بمعنى انّه ينبغى أن يتّقى منه لا بمعنى أن يتّقى هو من غيره وكون العبد أعنى النّبى (ص) من أهل المغفرة بمعنى أن يصير مغفورا لا غافرا والثّانى أعنى المغفرة من الاوّل أعنى الآية والأوّل اى التّقوى من الثّانى أى من كلام النّبى صلّى الله عليه و آله من المعلوم وذلك لأن كونه تعالى من أهل المغفرة بمعنى كونه غافر اللعباد لا مغفوراً وصيرورة النّبى من أهل التّقوى بمعنى صيرورته متقيا يتّقى من الله سبحانه لا بمعنى أن يُتّقى منه أى يتقى غيره من العباد.

حديث:

روى عن زرارة فى الصّحيح عن ابى جعفر عليه السلام انّه قال: «اذا اردت أن تسجد فارفع يديك بالتّكبير و خرّ ساجدا الى أن قال ولا يلزق كفيك بر كبتيك و لا تدنهما من وجهك بين ذلك حيال منكبيك و لا تجعلهما بين يدى ركبتيك ولكن تحر فهما عن ذلك شيئا و ابسطهما على الأرض بسطا و اقبضهما اليك قبضا»، الحديث.

اقول قوله (ع) بين ذلك متعلق بمحذوف تقديره اجعل كفيك بين ذلك أى بين الركبتين و الوجه حالكونهما بحذاء المنكبين. و قوله «ابسطهما على الأرض بسطا» ابسط كفّيك حال السجّود على الأرض. و قوله «و اقبضهما اليك قبضاً» أى اقبضهما عند رفع رأسك من السجّود الى جانبك ثّم ارفعهما بالتّكبير و المراد أنّ من يرفع رأسه عن السّجدة يستحبّ له أن يضمّ كفّيه اليه ثّم يرفعهما بالتكبير ولا ينبغى له أن يرفعهما عن الأرض و بالتكبير يرفع واحداً والى هذا اشار الصّدوق عليه الرّحمة فى الفقيه بقوله و اذا رفع رأسه من السّجدة الأولى قبض يديه اليه قبضاً فاذا تمكنّ من الجلوس يرفعهما بالتكبير ثّم قوله ولا تدنهما من وجهك الى قوله بين يدى ركبتيك ينافى ماورد من فعل الصّادق عليه السّلام تعليما لحمّاد حيث قال ثّم سجد و بسط كفيه مضمومتى الاصابع بين يدى ركبتيه حيال وجهه و التّنافى فى موضعين. احدهما: فى جعل المستحبّ فى صحيحة زرارة كون اليدين حال السّجود بحذاء المنكبين و فى صحيحة حمّاد كونهما بحذاء الوجه و قد دفع ذلك بالحمل على التّخيير. و ثانيهما: فى قدّامها. والوجه فيه أنّ المراد بكون الشىء بين اليدين كونه على القدام بين جهتى اليمين و الشّمال على سمت اليدين مع القرب منهما وهو أعمّ من المواجهة الحقيقّية ومن الانحراف الى أحد الجانبين وقد تعارف استعماله فى كلّ منهما فاستعمل فى الأولى

فی الأوّل وفی الثّانیة فی الثّانی فیرجع حاصلهما الی معنی واحدهو رجحان عدم کو نهما مو اجهین بالمواجهة الحقیقّیة بایصالها بالوجه فاستحباب انحرافهما عنه الی جانبی الیمین و الیسار حتی یقع فصل بینه و بینهما.

سؤال علی اوّل سورة التّوحید:

قال الله تعالی «قل هُوّالله احَدٌ» و فیه سؤال و هو أنّ الأحد فی کلام العرب یستعمل بعد النّفی والواحد بعد الاثبات یقال فی الّدار واحد و ما فی الّدار أحد قال الله تعالی الهُکم الهٌ واحدٌ و قال سبحانه «فَلاٰتُصَلِّ عَلیٰ اَحَدٍ مِنْهُم». والجواب أنّ ماذکرهو الاغلب الاکثر لاانّه کلّی ولم یراع غیر الأغلب لمقابلة الصّمد وقال ابن عبّاس علی ماروی عنه انه لافرق بینهما فی المعنی والاستعمال و اختاره أبوعبیده و یدل علی ذلك قوله سبحانه «فَاْبَعثُوا اَحَدکُمْ بورِقِکُمْ هذه اِلَی الْمَدَیْنَةِ».

شعرٌ للألانوری:

چون ندارم آنچه با قارون فرو شُد در زمین در دلم آنست کانرا قبله کردی زردهشت

«زردهشت» به فتح زآء معجمه و سکون رآء مهمله و ضّم دال مهمله و کسرها و سکون شین معجمه و تآء قرشت، بعضی گفته اند که به زبان سریانی نام حضرت ابراهیم خلیل علیه السّلام است.

محمّد کشمیری گوید: «شخصی بود از نسل منوچهر دعوی پیغمبری کرد». و صاحب کتاب **ترتیب السّعاده** در یکی از مصنّفات خود بیان کرده که اصل او از آذربایجان بوده و در علم نجوم مهارتی تمام داشت. مدّتی ازآنجا مسافرت اختیار کرد و با حکمای هند و روم و مصر صحبت داشت و از ایشان نیز نجات و طلسمات آموخت و در زمان گشتاسب دعوی پیغمبری کرد و کتابی ساخت **دبستان** نام که هیچ کس اورا نمی فهمید، ومدّعی آن بود که سخن خدارا نمی فهمد الّا رسول خدا. و بعد از آن آنرا تفسیری کرد مسمّی به **زند** و باز آن را تفسیری کرد مسمّی به پازند. و در **جام جهان نما** مسطور است که رای صاحب **عمده** آن است که در سال سیّم از سلطنت گشتاسب، زرتشت که به زعم مجوس پیغمبر است ظاهر شد و او خادم یکی از تلامذهٔ ارمیا بود و از اهل فلسطین بود. به سبب کذب و خیانت اورا راندند و او مبروص شده به آذربایجان رفت و دین مجوس نهاد و آتش پرستی بنیاد کرد، پس به بلخ رفت و با گشتاسب ملاقات نمود. و **اوستا** را که به زعم ایشان لوحی بود بر زردشت نازل شده در پوست دوازده هزار گاو به طلا منقّش کرده و در قلعهٔ **اصطخر** مدفون ساختند و آنچه از **تاریخ الحکما** مفهوم می شود آن است که زردهشت که اورا زردشت نیز

می نامند ازانبیا یا از اکابر حکماست. و محصّل معنی بیت آن است که: آنچه با قارون به زمین فر و رفت ـ که عبارت اززر است ـ ندارم، به این سبب در دلم آتش است که آن را زردهشت قبلهٔ خود کرد و آن را پرستید.

معمّا به اسم جلال:

چیست آن نام که برحرف نخستش الفی   گر زیادت کنی ای خسرو دین دال شود
ور فصیحی به خرد باقی آن نام بزرگ   به زبان برگذراند بـه یقین لال شود

هرگاه الف که به حساب جمل یکی است بر حرف اوّل جلال که جیم است و به حساب سه است زیاد شود چهار می شود که دال است و باقی آن اسم یعنی به غیر ازجیم هرگاه گفته شود لال خواهد بود.

شعر انوری:

بلبل ز نوا هیچ همی کم نزند دم   زین حال همی کم نشود سر و نوان را

این شعر در وصف بهار است و «نوا» به معنی نغمه و آهنگ است و «نوان» به معنی متحّرك و جنبان است. ومراد از«حال» در این شعر حالی است که مرادف «وجد» است و ازصوفیان حماقت نشان در وقت شنیدن نغمات به ظهور می آید و به رقص می آیند و در اینجا رقص اراده شده.

محصّل معنی آنکه: بلبل هیچ از نغمه کوتاهی نمی کند و همیشه مشغول نغمه و آهنگ است و ازین ـ یعنی ازاین جهت حال نمودن ورقص کردن ـ هیچ کم نمی شود ازبرای سرو متحّرك ودایم در رقص و حرکت است که گویا نغمات بلبل سبب رقص آن است.

شعرٌ آخرله:

خوش‌خوش ز نظر گشت نهان راز دل آب   تا خاك همی عرضه دهد راز نهان را

یعنی آنچه در باطن آب دیده می شد ـ از سنگ وریگ وعکس وامثال اینها که بمثابه رازدل آبند ـ الحال که آب به سبب کثرت بارندگی گل آلود شده دیده می شود و از نظر پنهان گشته است. و نهان شدن رازدل آب به جهت آن است که خاك رازدل خودرا ـ یعنی آنچه درباطن خود نهان دارد از سبزه و ریاحین و غیرها ـ عرضه دهد یعنی ظاهر سازد، چه نهان شدن رازدل آب به واسطهٔ باریدن است و باریدن سبب روییدن سبزه و ریاحین و غیرها.

شعرٌ آخرله:

بادام دو مغز است که از خنجر الماس — نا داده لبش بوسه سراپای فسان را

«فسان» به کسر فاء سنگی است که کارد به آن تیز می کنند، و مراد از آن در اینجا کوه است و مصحّح اطلاق فسان بر کوه یکی از دو امر است: اوّل آنکه کوه نیز سنگ است و مؤیّد این معنی است آنچه خلاق المعانی گفته:

در تیغ آفتاب نمانده است حدّتی — کز سنگ کُه نمی‌زَنَدَش هیچ بر فسان

و ثانی آنکه در اشعار استادان بسیار واقع شده که سبزه و ریاحین خود را بر کوه کشیدند، پس توان گفت که خنجر الماس که سبزه است بر کوه کشیده و هرچه خنجر الماس بر آن کشیده شود فسان توان گفت. و اختلاف معنی کشیدن در صورتین مضر نیست همچنان که بر متتبّعین کلام شعرا مخفی نیست. و مراد از «خنجر الماس» سبزه است همچنان که رضی نیشابوری گوید:

به باغ غنچه از آن بس که تیز کرد سنان — خوید را سر خنجر کشیده شد ز نیام

و بادام در مغز بودن کوه از خنجر الماس کنایه از پُری اوست از سبزه همچنان که بادام دو مغز پر است از مغز. و مصرع ثانی وصفی است از خنجر الماس و «یا» در لفظِ «سراپای» می تواند شد که مکسور باشد، و می تواند شد ساکن باشد. و محصّل معنی شعر بنابر مکسور بودنِ «یا» آنکه: کوه گویا بادام دو مغز است، یعنی پُر است از سبزه که این صفت [را] دارد که هنوز سراپای کوه را بوسه نداده است، و بوسه ندادنِ سراپای کوه کنایه از آن است که هنوز به همهٔ کوه نرسیده است و همه را فرو نگرفته است، یعنی سبزه که هنوز تمام کوه را نگرفته است کوه از آن پُر است. و بنابر ساکن بودنِ «یا» خلاصهٔ معنی این می شود که کوه پُر است از سبزه که این وصف [را] دارد که هنوز آن سبزه از سرتاپای بوسه نداده است کوه را، یعنی تمام آن از زمین بیرون نیامده است. و ممکن است که مصراع ثانی را به طریقی اخذ کنیم که وصف نباشد و محصّلِ معنی این باشد که کوه از سبزه پر است و با وجود آنکه هنوز از همه جای کوه سر نزده و یا با وجود آنکه هنوز تمام آن نرسته.

شعرٌ آخرله:

گر باره کشد راعی حزمش نبود راه — جز خارج او نیز دخول حدثان را

ور پّره زند لشکر عزمش نبود تك — جز داخل او نیز ردیف سرطان را

«حدثان» [یا] به فتح حاء مهمله و فتحِ دال است و در این وقت به معنی شب و روز است، یا به فتح و ضمّ حاء و سکون دال است اصلا و فتحِ او به جهت ضرورت شعری. و مراد از آن حادثاتِ جهان است، و در این مقام بهتر است. و مراد از «پّره زدن» صف کشیدن است. و مراد از «تك» سیر و حرکت

است، و مراد از «ردیف» سرطان یا بُرجی است که در عقب آن است که اسد باشد یا هفتم برج آن است که جدی است چه مصطلح است که هفتم هر برجی را ردیف آن گویند. و این دو بیت از مشکلات دیوان انوری است و اشکال آن از جمع میان دو لفظ «جز» و «نیز» ناشی شده به علّت آنکه در بیت اوّل از لفظ «جز» این ظاهر [است] که اگر اندیشهٔ او حصاری به جهت حفظ عالم بکشد حادثات را [راه] نباشد مگر در خارجِ آن حصار، و در داخل او داخل نتواند شد. و از لفظ «نیز» خلاف آن معلوم می شود، یعنی معلوم می شود که حادثات را در داخل آن هم راه هست، به جهت اینکه مفهوم از شعر این می شود که حادثات را در خارج نیز راه هست. و لفظ «نیز» دلالت می کند بر اینکه در داخل راه هست و این منافات با لفظ «جز» دارد. و همچنین در بیت ثانی از لفظ «جز» این مفهوم می شود که اگر لشکر عزم او صف بکشد، آن صف چنان وسیع خواهد بود که ردیف سرطان را که اسد یا جدی است و در فلك نهم است ـ اگر مراد اصل برج باشد یا هشتم، اگر مراد صورت برج باشد ـ سیر و حرکت نخواهد بود مگر در داخل آن صف، و به جهت وسعت صف اسد یا جدی در خارج آن نخواهد بود. و از لفظ «نیز» خلاف آن ظاهر می گردد، یعنی ظاهر می شود که حرکت اسد یا جدی در خارج صف نیز خواهد بود به تقریری که در بیت اوّل گذشت. و رفع این اشکال را به یکی از دو طریق می توان کرد: اوّل اینکه گفته شود که این اشکال در وقتی است که لفظ «نیز» در بیت اوّل قید از برای خارج گرفته شود و در ثانی قید از برای داخل. اما هرگاه در شعر اوّل قید از برای دخول حدثان و در ثانی قید از برای ردیف سرطان گرفته شود اصلا اشکالی نیست و منافاتی میان دو لفظ «جز» و «نیز» نیست به جهت اینکه معنی شعر اوّل در این وقت آن می شود که اندیشهٔ او هرگاه به جهت محافظت عالم حصاری بکشد به غیر از خارج انحصار داخل شدن حادثات نیز راه نخواهد بود، با وجود آنکه منع نزول حوادث در عالم از جملهٔ محالات است چه جای امور دیگر. و معنی شعر ثانی آن می شود که اگر عزم او صف کشد به غیر از داخل آن صف سیر اسد یا جدی نیز نباشد چه جای افلاك دیگر که در ما تحت آن هستند. و طریق دوّم آنکه گفته شود که لفظ «نیز» به معنی من بعد و دیگر است، همچنان که در اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنایی گوید:

دولتش بر کسی که چشم افکند　　　نیز در ابرویش نبینی چین

و انوری خود در عذر ادای خارجی که از او صادر شده گوید:

حق همی داند که آن دم تاکنون　　　نیز بر ناورده ام یکدم به کام

و در این وقت معنی شعر این می شود که هرگاه اندیشهٔ او حصاری بر عالم کشد دیگر به جز خارج آن دخول حدثان را راهی نباشد. و شعر ثانی نیز به همین نحو خواهد بود و این توجیه خالی از تکلّفی نیست و ممکن است که گفته شود که لفظ «نیز» در این دو شعر زاید باشد همچنان که در غزلی

از خواجه حافظ شیرازی که مطلعش این است:

در دم از یاراست و درمان نیز هم　　　دل فدای او شد و جان نیز هم

شعرٌ آخر له:

گر ثور چو عقرب نشدی ناقص و بی‌چشم　　　بر قبضهٔ شمشیر نشاندی دبران را

«دبران» منزل چهارم ماه است و آن ستاره ای است بزرگ و روشن و سرخ رنگ دبران چشم ثور است که سوی مشرق است و مراد از «ثور» برج ثور است. و مراد از «عقرب» همان حیوان معروف است نه برج عقرب. و نسبت ناقصی و بی چشم بودن عقرب به جهت آن است که مشهور است که عقرب بی چشم مخلوق شده، نظامی گوید:

ولیکن چو عقرب به هنگام هوش　　　نه سوراخ چشم و نه سوراخ گوش

و معنی آن است که ممدوح را آن قدر و مرتبه است که اگر نه آن بودی که مبادا ثور مانند عقرب ناقص و بی چشم شود «دبران» را که چشم گاو فلك است بر کَندی و به جای جوهر در قبضهٔ شمشیر خود نشاندی. و می تواند شد که فاعل نشاندی «ثور» باشد، یعنی اگر ثور از ناقصی خود نمی اندیشید چشم خود را می کَند و در قبضهٔ شمشیر او می نشاند.

شعرٌ آخر له:

در بیشه گوزن از پی داغ تو کند پاك　　　هم سال نخست از نقط بیهده ران را

مشهور است که گوزن چون از مادر بزاید نقطه ای چند سیاه بر ران او هست و هر نقطه از آن درسالی بر طرف می شود. و بعضی گفته اند که جمیع نقاط در سال اوّل بر طرف می شود. وظاهر آن است که بنای شعر بر تقدیر اول است و معنی آن است که به جهت آنکه تو ران گوزن را داغ کنی و آن را در رمهٔ خود جای دهی، در بیشه همان سال اوّل ران خود را از نقطه پاك می کند که تا جای داغ خالی باشد و نسبت بیهدگی نقط از جهت بی مصرفی آنهاست همچنان که واضح است.

شعرٌ آخر له:

بر عالم جاه تو که داروی گذر ماند　　　چون مهر فروشُد چه یقین را چه گمان را

در اصطلاح شعرا فروشدن مهر کنایه از تمام شدن و زایل شد [ن است]. محصّل معنی آنکه چیزها را یا به یقین یا به گمان توان دانست و چون که در طلب عالم جاه تو عمر یقین و گمان تمام شدند وبدان نرسیدند و دیگر که را روی گذر بر آن است و که را امکان رسیدن به آن و دانستن آن

است. و چه در یقین و چه گمان از برای تعمیم است به معنی یعنی هم یقین تمام شد و هم گمان.

شعرٌ آخر له:

چشم زره اندر دل گُردان بشمارد بی واسطهٔ دیدن شریان ضربان را

این شعر در وصف جنگ است. «شریان» رگی است که روح در آن باشد. و «ضربان» به فتحتین جستن رگ است. و «گُرد» به ضمّ کاف فارسی پهلوان و دلیر. محصّل معنی آنکه دلاوران لشکر خصم در رزم از خوف به نحوی رگ دل ایشان در جستن و طپیدن باشد که حلقهٔ زره با وجود عدم بینایی جستن رگ را در دل ایشان تواند شمرد بی آنکه ملاحظهٔ نبض کند.

شعرٌ آخر له:

تا خاك کف پای ترا نقش نبستند اسباب تب و لرزه ندادند قسم را

تجربه شاهد است که قسم خورنده بعد از قسم برافروخته می شود و می لرزد. و مراد آن است که به واسطهٔ عزّت و مهابت قسم گاه که خاك کف پای تو است لازم قسم افتاده که باعث تب و لرزه می شود. و محصّل معنی آن است که تا خاك کف پای تو را برای آنکه خلایق قسم خورند نیافریدند، این معنی را لازم قسم نساختند. پس مهابت خاك کف پای تو باعث این معنی شده و صاحب شرف نامه به جای قسم سقم نقل کرده به تقدیم سین بر قاف. ودراین وقت محصّل معنی این است که چون که کرم خدای تعالی مقتضی آن است که دوای هردردی را پیش از آن درد خلق کند، بنابراین تا خاك پای ترا نیافرید تا دوای دردها و بیماری ها باشد اسباب تب و لرزه را به بیماری نداد.

شعرٌ آخر له:

گرشاه نشان خواجه بود خواجگی این است روز است و دران شك نفتد هیچ حکم را

مراد آن است که اگر خواجه کسی است که شاه نشان باشد یعنی آثار و نشان شاهی درآن باشد خواجگی این است که ممدوح من دارد و منحصر درآن است و احدی دیگر نیست که آثار پادشاهی درآن باشد تا خواجه باشد. و این معنی از نهایت وضوح و روشنی به منزله روز است و هیچ حکم کننده را شك و شبهه ای درآن نیست.

شعرٌ آخر له:

روزی که درآن براثر آتش شمشیر چون باد خورد شیر علم شیر اجم را
در نعره خناق آورد و درجلوه تشنّج گر پاس تو یاری ندهد کوس و علم را

«اَجَم» به فتحتین جمع اجمه است به معنی نیستان و «شیر علم» عبارت است از سر علی که به صورت شیر ساخته باشند همچنان که متعارف است. و «خناق» مرضی است که درخلق ظاهر می شود و حلق را می گیرد. و «تشنّج» فراهم کشیدن پوست است. و «پاس» به بای فارسی به معنی حفظ است. یعنی روزی که ازعقب شمشیر مبارزان شیر علم با وجود عدم حیات به نوعی گرم رزم شده باشد که شیر نیستان ـ یعنی شیر بیشه را ـ مثل نَفَس به سهولت وآسانی فرو برد وبخورد واگر محافظت کردن تو یاری کوس و علم را نکند کوس را خناق به هم می رسد و از آن آواز نمی آید. و علم را که جلوه و ظهور آن باعث زینت لشکر است تشنّج به هم رسد و جلوه نکند.

شعرٌ آخر له:

بختت نه سمین است که ره کم کند اقبال گر نیل کشد دشمن بدبخت ورم را

«سمین» به معنی فربه است ومتعارف است که بر پیشانی ورخسارهٔ اطفال فربه که در نظر مردم خوش آینده هستند ومردم را رغبت به دیدن ایشان هست زخم نیل کشند به واسطهٔ دفع چشم زخم. و در این بیت بخت ممدوح را نسبت به طفل سمین کرده و کنایه است از خوبی و جوانی بخت او. و اقبال را تشبیه کرده است به شخصی که رغبت به دیدن آن طفل داشته باشد. و محصّل معنی آنکه بخت تو نه چنان سمین است که اگر دشمن بدبخت ورم کرده خود را سمین و فربه انگاشته نیل چشم زخم بر او کشد و چنان وانماید که مردم را به دیدن من رغبت است اقبال راه را گم کند ومیل به دیدن آن کند بلکه باز اقبال را میل به دیدن بخت تو است و به غلط نخواهد افتاد و بخت ترا آن نوع خوش آیند کی نیست که اختیار دیگری بر آن توان کرد.

شعرٌ آخر له:

خصم ار به کمال تو تشبّه نکند به ثانی چه کند بازوی بی دست علم را

یعنی بهتر آن است که خصم در کمالات خود را مثل تو نداند و از برای چه کمالات خود را که مانند بازوی بی دست یعنی بی پنجه است وناقص است ثانی کمالات تو کند که مانند علم است ودر همه جا معروف ومشهور است وممکن است که فاعل چه کند بازوی بی دست باشد یعنی نسبت دشمن کمالات خود را به کمالات تو از این مقوله است که بازوی بی پنجه علم را ثانی خود داند.

عبارة مشهورة:

الفقير والمسكين كالجار والمجرور اذا فترقا اجتمعاواذااجتمعا افترقا. اعلم أنّ المصطلح أنّهم اذااطلقوا الجار منفردا أرادوامنه الجار والمجرور معاً كما يقال الجار متعلّق بكذايراد منه الجار والمجرور معاً و كذا اذا أطلقوا المجرور منفرداًيراد منه المجرور مع الجار. و أمّا اذا أطلقوا الجار والمجرور معاً فيريدون من الجار حرف الجر ومن المجرور مدخولها. والحاصل أنّ كلاّ من لفظى الجار والمجرور اذا ذكر منفرداً يراد منه كلاهما معاً و اذاذكر معاً يراد من كلّ منهما معناه فقط من دون ارادة الآخر اِذاعرفت ذلك فاعلم أنّ معنى العبارة أنّ لفظي الفقير والمسكين كلفظى الجار والمجرور فى انه اذا فترقا عن الأخر أي ذكر كلّ منهما منفرداً ا جتمعا أي يرادمنه الآخر أيضاً فيكونان مجتمعين فى الارادة واذا اجتمعا أي ذكرا معاً كما فى آية الزكوة افترقا أي يراد من كلّ منهما معناه من دون ارادة الآخر منه فلايجتمعان فى الارادة ثمّ انّ الأوّل أي ان متى ذكر احدهما خاصة دخل فيه الاخر اجماعى نقل الاجماع عليه جماعة منهم الشّيخ والعلاّمة (ره). وامّا الثانى و هو تغاير هما حين الاجتماع فمختلف فيه والأصحّ ذلك كا يدل عليه صحيحة أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السّلام قال الفقير الّذى لايسئل النّاس والمسكين أجهدمنه و نصّ عليه كثير من أهل اللّغة أيضا و ليس هنا موضع تحقيقه.

شعرٌ آخر للأنورى:

تاخاك زآمد شد هركائن و فاسد پرداخته و پر نكند پشت و شكم را
برپشت زمين بادقرارت به سعادت كاندرشكم چرخ تويى شادى و غم را

پرداخته شدن به معنى خالى شدن است، يعنى تا پشت زمين به سبب آمدن موجودات به دايرهٔ وجود خالى نشود به نحوى كه ديگر نتيجه اى از آن حاصل نشود و شكم زمين به سبب رفتن موجودات به آن عالم پر نشود به نوعى كه ديگر موجودى به عالم عدم نتواند رفت ترا به سعادت بر روى زمين قرار باد كه درداخل چرخ تويى آنكه واسطهٔ شادى و غم است، يعنى تو واسطهٔ شادى و غمى در اين عالم به جهت اينكه شادى به واسطهٔ خاطر تو بردوستان تو واقع مى شود و غم نيز به واسطهٔ خاطر تو و انتقام تو بر دشمنان تو واقع مى شود و علّت غايى شادى و غم تويى.

شعرٌ آخر له:

در بزمگهت چهره به عيّوق نموده ناهيد فلك شعبدهٔ مُثْلَث و بم را

«عيّوق» ستاره اى است روشن ازكواكب ثوابت كه در فلك هشتم اندوازجانب شمال باپروين

طلوع می کند چنان که میان هردو نیزه ای فاصله بود. و«ناهید» زهره است. و«مثلث» به فتح میم و سکون ثاء و فتح لام، و«بم» به فتح بآء و سکون میم دوتارند از اوتار عود، و اوتار عود پیش قدما پنج است چنان که گفته اند:

پنج تارند متّحد با هم حاد وزیر ولسان و مثلث و بم

و بعضی ازمتأخرّین یك تار بر آنها افزوده اند و آن را نظیر بم نام کرده. ومراد ازشعبدهٔ مثلث وبم نغمهٔ آنهاست و تعبیر از نغمه به شعبده به علّت آن است که مشعر باشد به آنکه آن نغمه چنان غریب است که گویا سحر است و چون که این شعر بعد از دو شعر سابق است، پس باز در دعای ممدوح است. ومعنی آن است که در بزم تو زهره نغمهٔ مثلث وبم را چهره به عیّوق نموده باد یعنی زهره چهره نغمهٔ آنها را به عیّوق بنماید و نمودن نغمه ایشان به عیوق کنایه از بلندنواختن ساز است به طریقی که نغمه به عیّوق برسد.

اشعارٌ آخرله:

صبا تعرّض زلف بنفشه کرد شبی بنفشه سر چو در آورد این تمنّا را
حدیث عارض گُل در گرفت و گل بشنید به نفس نامیه برداشت این دو معنا را
چه دید نامیه کین یك دو تن ز لشکر او متابعت ننمودند عقل و تقوا را
زبان سوسن آزاد و چشم نرگس را خواص نطق و نظر داد بهر إنها را

تعرّض به کسی کردن، به او پرداختن و میل به او نمودن، آنها به معنی خبر رسانیدن. و معنی اشعار آن است که صبا در مقام رسوایی گل و بنفشه بود، پس شبی متعرّض زلف بنفشه شده دستی به آن دراز کرد بنفشه سر به آرزوی آن در آورده زلف خود را به دست صبا داد. بعد از آن حرف رخساره گُل در میان آمد، یعنی صبا گفت وگوی آن را به میان انداخت و اظهار خوبی ومیل خود را به آن کرد، گل بشنید ـ یعنی گل هم مانند بنفشه حرف صبا را قبول کرد ـ وچون صبا کام خود را از این هر دو حاصل کرد بانفس نباتی که مربّی وپادشاه ریاحین است این دومعنی را برداشت، یعنی این دو معنی را به آن اظهار کرد و گفت که من با دو کس از لشکر تو آشنایی کرده ام، پس چون نفس نباتی دید که دو کس از لشکر او ـ که بنفشه و گل باشند ـ مخالفت عقل و تقوی کرده اند و نامحرم لاف آشنایی ایشان می زند زبان سوسن را نطق و چشم نرگس را خاصیّت نظر کردن داد به جهت خبر رسانیدن، یعنی تا به صدق و کذب این مقدمه رسیده معلوم کند و نفس نباتی را اعلام نمایند.

در بسیاری از نسخ بدل گل بشنید «لاله شنید» است، و در این وقت فاعل برداشت لاله خواهد بود نه صبا، یعنی لاله آشنایی صبا را با بنفشه و گل شنید و غمّازی کرده به نفس نباتی گفت. ومخفی

نماند که در مصرع آخر از شعر چهارم کلمهٔ را زاید است [و] از جهت وزن شعر آورده شده است و این در کلام شعرا بسیار واقع شده است. حسن دهلوی گوید:

بی جرم اگر چه ریختن خون بود گناه		تو خون من بریز برای ثواب را

ومی تواند شد کلمهٔ بهر را ساکن بخوانیم نه مکسور، وراء آخر ازجهت تعلیل باشد تا معنی این شود که نفس نباتی نطق و نظر به سوسن و نرگس بهر یعنی نصیب داد از جهت آنها.

شعرٌ آخرله:

به هر چه مفتی رایت قلم به دست گرفت		قضا بر آب نویسد جواب فتوا را

یعنی مفتی رای تو بهر قصد که قلم به دست گیرد و اراده کند که آن بنویسد ـ و اگر چه هنوز ثبت نکرده باشد ـ قضا جواب آن فتوی یعنی ردّ آن را بر آب نویسد. و این کنایه از آن است که ردّ آن صورت نمی بندد همچنان که نوشته بر روی آب صورت نمی بندد. و صاحب اصطلاحات گفته است که بر آب به معنی درحال آمده است و در این وقت معنی آن می شود که هر چه اقتضای رایِ تو است همین که قضا یافت و دانست که تو چه فتوا خواهی داد پیش از آنکه تو به عمل آوری، بنابر نهایت متابعت قضا مر ترا فی الحال به مقتضای خواهش و رای تو فتوا می دهد و معنی اوّل اولی است.

شعرٌ آخرله:

ترا عطیّه عمری چنان که هیلاجش		کند کبیسهٔ سالش عطای کبرا را

چون که حلّ شعر موقوف به دانستن بعض اصطلاحات اهل نجوم است لهذا پیش از شروع در شرح شعر، ذکر آنها می شود و ما چند قاعده از اصطلاحات ایشان را بیان می کنیم:

اول، درجهٔ طالع:

درجهٔ طالع عبارت است ازجزئی از فلك البُروج که بر افق مشرق بوده باشد و مقابل آن، و آن جزئی است که بر افق مغرب بوده آن را سابع و غارب گویند. و از طالع گرفته بر توالی بروج فلك البروج را به دوازده قسمت کنند، و آن دوخانه ای که جزو ایشان طالع و غارب است با خانهٔ چهارم و دهم اوتاد گویند و آنچه دریلی آنهاست که خانهٔ دوّم و پنجم و هشتم و یازدهم باشد اوتاد مایله گویند. و آنچه در یلی اوتاد مایله است که آن سیمّ و ششم و نهم و دوازدهم باشد اوتاد زایله گویند.

دوم سهم السعادة:

سهم السعاده جايى است از فلك البروج كه بُعد او از درجهٔ طالع بر توالى بروج مثل بُعد قمر باشد از شمس بر توالى. وجزو اجتماع جزوى است از فلك البروج كه نيّرين در وقت اجتماع در آن جزو باشند. و جزء استقبال جزوى است از فلك البروج كه در وقت مقابله نيرّين، آن نيّر كه تحت الارض است در آن جزء باشد.

سيّم، خانهٔ وجه و حدّ:

بدان كه منجمان، بروج دوازده گانه را به انحاء مختلفه بر كواكب سيّاره قسمت كرده اند. پس گاهى يك برج يا دو برج تمام را به كوكبى دهند و آن را خانهٔ آن كوكب گويند، و گاهى هر يك برج از بروج را به چند قسمت كنند و آن اقسام را بر كواكب قسمت كنند. پس اگر بُرجى را به سه حصّهٔ مساوى كنند و هر حصّه اى از آن را «وجه» آن كوكبى گويند كه به او داده اند و اگر هر برجى را به پنج حصّه مختلف كنند و هر حصّه اى از آن را به كوكبى دهند، او را «حدّ» او گويند و حد نمى باشد مگر در خمسهٔ متحيّره.

چهارم، مثلّثات عناصريّه:

بدان كه حمل و اسد و قوس مثلّثهٔ آتشى اند و ثور و سنبله و جدى مثلّثهٔ خاكى اند و جوزا و ميزان و دلو مثلّثهٔ هوايى اند و سرطان و عقرب و حوت مثلثه آبى اند و ارباب مثلثهٔ آتشى به روز آفتاب و مشترى و زُحل است و به شب مشترى را بر آفتاب مقدّم دارند و ارباب مثلثهٔ خاكى به روز زهره و قمر و مرّيخ است و به شب قمر را بر زهره مقدّم دارند و ارباب مثلّثهٔ هوايى زحل و عطارد و مشترى است و به شب عطارد را بر زُحل مقدّم دارند و ارباب مثلثهٔ آبى به روز زهره و مريخ و قمر است و به شب مرّيخ را بر زهره مقدّم دارند.

پنجم، شرف كوكب:

بدان كه هر يك از سيّارات را اختصاص به درجه اى از فلك هست كه به درجات ديگر نيست و ديگر كواكب را آن اختصاص بدان درجه نيست و آن درجه را درجهٔ شرف آن كوكب گويند.

ششم، كميّت عُمر و معنى هيلاج:

دليل كميّت عمر بر دو نوع است: يكى دليل جان و ديگرى دليل تن كه بقاى عمر به هر دو است.

دلیل جان را «هیلاج» گویند و آن لغتی است یونانی به معنی کدبانو؛ و دلیل تن را کدخدا. و هیلاج یکی از پنج چیز است: اوّل شمس، دوّم قمر، سیّم سهم السعادة تا جزو اجتماع مقدم، چهارم سهم السّعادة تاجز واستقبال مقدم، پنجم درجهٔ طالع. پس هر یك از اینها را که در وتد یا مایل به وتد باشد هیلاج است و اگر هیچ یك از اینها در وتد یا مایل به وتد نباشد هیلاج درجهٔ طالع خواهد بود. وآنچه مذکور شد که در ترتیب اوّل شمس را مقدّم می دارند در وقتی است که تولّد به روز باشد و اگر تولد به شب باشد اوّل نظر به قمر کنند بعد از آن به شمس. و امّا کدخدا آن است که برج هیلاج یعنی برجی که هیلاج در آن است مستولی باشد یعنی صاحب آن خانه باشد یا یکی از شرف و حدّ آن در آن برج باشد یا ارباب مثلّثه باشد یا وجه آن در آن برج باشد.

هفتم، عطیّات کواکب:

هر کوکبی را در کدخدایی عُمر سه عطیّه است: «کبری» و «وسطی» و «صغری». عطیّهٔ کبری شمس که بیش از همه است صدوبیست سال است؛ و کبرای زحل که کمتر از همه است پنجاه و هشت سال وکبری و عطیهٔ وسطای عطارد که بیش از همه است سی ونه سال و نیم، و عطیّهٔ صغرای زحل که بیش ازهمه است سی سال است و اززهره که کمتر ازهمه است هشت سال ودیگر سیارات را عطایا ما بین الطّرفین است.

هشتم، سال شمسی و کبیسه:

سال شمسی عبارت است ازیك دوره آفتاب در فلك البروج، واین درمدّت سیصدوشصت وپنج روزو کسری می شود، و این کسر را اسقاط می کنند وسال را سیصد وشصت و پنج روز می گیرند، مگر در چهارسال یك سال را که کسرها [را] در سال چهارم به یك روز حساب می کنند وسال چهارم را سیصد و شصت و شش روز می گیرند و این روز را «کبیسه» گویند.

سال قمری سیصدوپنجاه وچهار روز است ویازده جزو ازسی جزوروز؛ واین کسر را درهر سه سال روزی گیرند و سال سیّم را سیصدوپنجاه و پنج روز گیرند واین روز را «کبیسه» گویند، امّادر سه سال به قلیلی از یك روز زیاده می شود، چنانچه در هر سی سال یازده می شود.

هرگاه این مقدّمات را دانستی بدان که معنی شعر آن است که: ترا عطیّهٔ عمری باد ــ یعنی ترا عمری عطا شود که هیلاج عمر تو کبیسهٔ سال آن عمر کند عطای کبرای کدخدا را ــ یعنی نظر به اینکه مقتضی کمی و زیادی عمر هیلاج می شود، پس عُمر تو چندان بوَد که هیلاج که مقتضی آن عطای کبرای کدخدا را ایّام کبیسه سال آن عمر بگرداند، واز کبیسهٔ آن سال هرگاه جمع کرده شود

عطای کبرای کدخدا هم رسد و چون که مقام مقتضی مبالغه است باید این کبیسه را به کبیسهٔ سال شمسی حمل کنیم و از عطای کبری عطای کبرای شمس اراده کنیم که از دیگر عطای کبری بیش است؛ تا مجموع سال عمر صدوهفتاد وپنج هزار و دویست سال شمسی شود که هر سالی سیصد وشصت و پنج روز باشد.

شعرٌ آخرله:

حسرت ترتیب عقد گوهر کلکش درّ ثمین کرد رشك درّ ثمین را

«درّ ثمینِ» اول کنایه از عزیزالوجود و نایاب بودن است همچنان که درّ ثمین عزیزالوجود و نایاب است. ومراد از«گوهر کلك» خطّ است. خلاصه آنکه حسرت بردن بر ترتیبی که رشتهٔ خطّ ممدوح دارد، عزیزالوجود و نایاب کرد رشك بردن بر درّثمین را. یعنی الحال همهٔ چیزها حسرت و رشك بر خطّ تو می برند نه بر درّ ثمین، و رشك بردن بر درّ ثمین نایاب شده است.

شعرٌ آخر له:

زمانه سیری کامروزش ار برانگیزی به عالمی بردت کاندرو بود فردا

بدان که این شعر در تعریف اسب است، وآن را به دوطریق می توان معنی نمود. اوّل آنکه: اسبی که مثل روزگار سریع السّیر است وچون اورا امروز برانگیزی پیش از آخر شدنِ روز ترا به عالمی برد که فردا در آن عالم است ـــ یعنی عالم ابد. ومحصّل آنکه بر زمانه سبقت می گیرد وقبل از آنکه زمانه به حرکت خود فردا را بیاورد آن اسب به حرکت خود به فردا می رسد.

دوّم آنکه: آن اسب را اگر امروز برانگیزی تو را به عالمی بَرَد که امروزدرآن فردا بوَد یعنی ترا به عالم ازل بَرَد. محصّل آنکه: داخل درروز گذشته می شود و از این معلوم می شود که سِیرِ او اسرع ازسیر زمانه است، به جهت اینکه زمانه به حرکتِ خود روز گذشته را می برد و آن اسب با وجود آنکه در امروز است و از روز گذشته مؤخر است ـــ به جهت اسرعیّتِ سِیرِ آن از زمانه ـــ خود را به روز گذشته می رساند.

حدیث:

روی فی **الکافی** عن أبان بن تغلب عن أبی جعفر علیه السّلام قال أسری بالنّبی صلی الله علیه و آله قال یارب ما حال المؤمن عندك قال یا محمّد من أهان لی ولیّاً فقد بارزنی بالمحاربة وأنا اسرع شیءٍ الی نصرة اولیائی وما تردّدت فی شیء أنا فاعله کتردّدی فی وفات المؤمن یکره الموت واکره

مساءته، الحديث.

اقول قوله لی فی أهان لی ولياً متعلّق بقوله وليّاً لا بقوله أهان كما قديتوّهم و تقديمه لما فيه من التّوسع. ثمّ فيه سؤالان، احدهما: أنّ منشأ التّردد هو عدم العلم بالأرجح فهو انما يكون من الجاهل فكيف نسب سبحانه ذلك الی الی نفسه. و ثانيهما: أنّه يستفاد منه أنّ المؤمن يكره الموت الّذی هو لقآء الله سبحانه فيلزم منه انّ الله سبحانه أيضا يكره لقائه لما روی أصحابنا عن النّبی صلّی الله عليه و آله انه قال من أحبّ لقاء الله احبّ الله لقائه و من كره لقاء الله كره الله لقآءه و ذلك ينافی كونه مؤمناً. والجواب عن الاوّل من وجوه الأوّل: أنّ فی الكلام اضمار، أوالتّقدير ماتردّدت فی شئ لوجاز علّی التّردد كتردّدی فی وفات المؤمن.

الثّانی: انّ المعنی ماأكرمت ولا احترمت أحداً كاكرامی و احترامی لعبدی المؤمن عندفوته و ذلك لأنّه جرت العادة بتّردد الانسان فی مسائة من يحترمه وفعل مايكرهه و عدمه فيمن يبغضه ويعاديه فانّه يسيئ اليه من غير تردّد فبذلك صحّ أن يعبّر عن الاكرام والاحترام بالتّردد وعن الاذلال والاحتقار بعدمه ففی الكلام استعارة تمثيليّة.

الثّالث: انّه قد تظافرت الأخبار بأنّه تعالی يظهر للمؤمن عند احتضاره من الّلطف والكرامة والبشارة مايميط عنه كراهة الموت ويرغّبه فی الانتقال الی جوار الله تعالی فيقلّ تأذّيه به ويصير به راغباً فی حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من يريدأن يؤلم حبيبه لما يتعقّبه نفع عظيم كالّدواء للمريض فهو يتردّد فی أنه كيف يوصل ذلك الألم اليه بوجه يقلّ تأذيه فلايزال يظهر له مايرغّبه فيما يتعقّبه من اللّذة الجسمية والّراحة العظيمة الی أن يرضی به ويرغب فيه.

والجواب عن الثّانی: أنّ الموت ليس نفس لقاء الله فكراهته من حيث الأمم الحاصل منه لا يستلزم كراهة لقآءالله و هذا ظاهرٌ و قدتقرر السّؤال الثّانی هكذا المستفاد من الحديث الأوّل أنّ المؤمن يكره الموت والمستفاد من الثّانی أنّه يحبّه اذليس من يحبّ لقاءالله الّا المؤمن فكيف التّوفيق. وجوابه حينئذ أنَ كراهة الموت غير موقّت بوقت و كذا حبّ لقاء الله فيحمل الأوّل علی ماقبل الاحتضار وعدم مشاهدته ما أعدالله له من المنازل الّرفيعة والنّعم الكثيرة. والثّانی علی حال الاحتضار و معاينته مايحبّ و يحمل كراهة لقاء الله علی هذه الحالة أيضا لغير المؤمن فانّه يعاين مايسوئه فيكره الموت.

حديث فيه اشكالان:

روی فی **الكافی** عن زياد بن أبی رجا عن أبی جعفر عليه السّلام قال ما علمتم فقولوا ومالم تعلم فقولوا الله أعلم انّ الّرجل لينزع آية من القران يحرّفها أبعد مابين السّمآء والارض.

اقول انّ فی الحديث اشكالين: احدهما: انّ قوله الله اعلم يدل على انّه يعلم ولكن الله اعلم وهو ينا فی قوله و مالم تعلموا. وثانيهما: انّ الحديث ينافی ماروی عنه (ع) اذا سئل الرّجل منكم عمّا لايعلم فليقل لاأدری فلايتهمه السّائل ومايدفع به الاشكالان أن يقال انّ الحديث الاوّل خطاب الى من كان من اهل العلم وكان اصل العلم حاصلا له وان لم يكن عالما بخصوص ماسئل عنه أوكان عالما به لكن على وجه لايحصل له الجزم بالافتآء به. والثّانی مخصوص بالجاهل مطلقاً. وبعدذلك فنقول: انّ الاشكال الأوّل يمكن أن يدفع بوجهين: الأوّل، أن يقال ان الحديث الاوّل لمّا كان خطاباً الى من كان عنده أصل العلم فيصدق على المسؤل انّه عالم فی الجملة باعتبار غيرماسئل عنه فيصّح قوله الله أعلم أی أصل علمه أشمل وأعمّ ومتعلّقاته أكثر باعتبار تعلّق علمه بجميع معلومات المسؤل وخصوص هذه المسئلة الّتی لايعلمها المسؤل. والثّانی أنّ العلم كثيرا مايطلق على التهيّؤ القريب وهذاشايع ذائع كما يقال فلان يعلم النّحو ولايراد أنّ جميع مسائله حاضرة عنده بل يراد أنّ له تهيّؤا قريباً يتمكن بسببه من العلم بجميع مسائله. ولايخفی أن من كان أصل العلم حاصلا له يكون له التهيّوء القريب فی ادراك جميع ما يسئل عنه فما سئل عنه وان لم يكن عالما به بالفعل ولكن له قجوة قريبة لادراكة فهو عالم به بهذاالمعنی ولكن الله أعلم لكونه عالماً به بالعلم بالفعل.

وأمّا الاشكال الثّانی فظهر دفعه ممّا ذكر وتوضيحه أنّ قوله الله أعلم مشعرٌ بأنّ المسؤل من أهل العلم لأنّ المتعارف صدوره من العلماء الّذين لم يحصل لهم جزم بمضمون مايسئلون عنه وليس الجاهل كذلك فلايجوز صدوره عنه بخلاف العالم وأيضا أفعل التّفضيل يقتضی أن يكون للمتكلم بقول الله أعلم علم والجاهل لاعلم له أصلا بخلاف العالم فانّ عنده أصل العلم. هذا، وقوله فی الحديث الاوّل يحرّفها بالحاء المهملة أی يغيّرها وفی الصحاح تحريف الشئ تغييره وفی بعض نسخ **الكافی** ويخرّفها بالخآء المعجمه والرّاء المشدّدة ای يسقطها وفيه تنبيه على انّه لايجوز تفسير القران وتأويله بمجرّدالرّای والفكر وبعد صفة لمفعول مطلق محذوف أی يحرفها تحريفا أبعدمابين والظّاهر سقوط الميم عن قوله ممّا بين عن قلم النّساخ ويمكن أن يوجّه الموجود فی النسخ بأنّ الابعاد الّتی بين السّمآء والارض متفاوتة بحسب تضاد بين الارض بالجبال والوهاد فالمعنی تحريفا كأبعدمابين السماء والارض من تلك الأبعاد المختلفة أوتقول أنّ المراد جنس السّماء والأرض والابعاد بين مطلق السّماء والأرض متفاوتة فالبعدين الأرض الاولى والسماء الدّنيا أقلّ منه بينها وبين السّماء الثّانية وهكذا. فالمراد تحريفا كأبعد مابين الارض ومطلق السّماء. وقوله من الحديث الثّانی فلايُفهمه السّائل معناه أنّ الجاهل يجب أن يقول لاأدری ولايقول الله أعلم أويسكت فتوّهم السّائل فی حقّه ماليس فيه فانّ السّكوت وقول الله أعلم مشعر بأنّ المسئوٌل من أهل العلم فاذا صدر من الجاهل حصَلَ الشّك للسّائل فی أن عنده علماً وقدينجّر الأمر

من الشّك الی الظّن أوالاعتقاد فيه من السّائل و غيره فيکون ذلك سبباً لسؤال النّاس منه وتجريه علی الجواب بمالايعلم.

شعرٌ عربی:

لأبن عيّاض فی وصف ربيع بارد:

كأنّ كانون أهدی من ملابسه　　　لشهر تموز أنواعاً من الحلل

و فيه اشكال: فان كانون من شهور الشّتاء و تموز من شهور الصّيف فكيف أوجب اهداء كانون بعض ملابسه لشهر تموز برودة الرّبيع؟ و توجيهه بوجوه: الأوّل: أنّ مسيرة الهدْية الی تموز هی الرّبيع فاوجب مرور الهدية من كانون فی الرّبيع الی تموز برودة ما تمّر فيه وهو الرّبيع. الثانی: أنّ الرّبيع لمّا كان واسطة بين كانون وتموز فكأنّه هو الحامل للهدية وموصلها من المهدی الی المهدی اليه فبسبب حمله الهدية اكتسب برودة منها. والثّالث: أنّه اشتدت برودة الرّبيع حتّی كأنّ كانون فی جنبيه عار عن ملابس البرودة و حللها فكانّه أهدی لباسه الی تموز و تلبس لباس الحرارة بالنظر اليه. والرّابع: أنّ كانون مع أنّه بعيد من تموز لكون الرّبيع واسطة أثر برودته فی تموز فلان يؤثر فيها يليه فهو أولی.

حديث:

روی عن اميرالمؤمنين(ع) انّه قال علّمنی رسول الله صلی الله عليه و اله و علّمته علمی و الاشكال ظاهراً انّما هو فی العبارة الاخيرة. و المعنی انّ رسول الله(ص) علّمنی مايعلم و انّی علّمته ای عرضت عليه ما علّمنی حتّی يعلم انّی فهمت ما علمنی ام لا.

شعر منسوب الی اميرالمؤمنين:

اشرت الی بُكمٍ بِكم بَكُمُ بِكَم　　　بِكَمْ عوضا ترضون عنا عن البكم

فقالوا جميعا بالاشارة و الّرضا:　　　كفی عوضاً انّ السّلامة فی البكم

بدان كه «بكم» اوّل بضّم با وسكون كاف وجرّ ميم است جمع ابكم به معنی گنگ. و«بكم» ثانی با كسر باء حرف جرّ وضمّ كاف وجرّ ميم مشدّده است. و«بكم» ثالث به كسر باء حرف جرّ وضمّ كاف و سكون ميم است. و«بكم» رابع به فتح بآء و كاف ورفع ميم به معنی گنگی است. و«بكم» خامس به كسر بآء جرّ و فتح كاف و سكون ميم از برای استفهام است يعنی به چند و در ميان بكم ثانی و بكم ثالث حرف ندا با موصول مقدّر است. و معنی شعر آن است كه اشاره كردم به جماع گنگان به

آستین خود که ای کسانی که به شما گنگی است به چند راضی می شوید ازما در عوض گنگی؟ پس همگی به اشاره و رضامندی گفتند که: بس است در عوض که سلامتی و نجات در گنگی است.

کتابة علی علیه السّلام الی معٰویة:

غرّك عزّك فصار قصار و ذلك ذلّك فاخش فاحش فعلك فعلّك تهدی بهدی. فکتب معٰویة فی الجواب علی قدری غلی قِدری.

بدان که در قول امیر المؤمنین علیه السّلام «غرّك» به فتح عین معجمه و تشدید رآء مُهمله است که فعل ماضی از غُرور است. و بعد از آن عزّك به فتح عین مهلمه و تشدید زآء معجمه مصدر فعل ماضی ازعزّ است و فاعل غرّك. و «فصار» به فتح فاء حرف عطف است و صار از افعال ناقصه است. و بعد از آن «قصار» به ضمّ قاف و فتح صاد مهمله به معنی نهایت است. و «ذلك» اسم اشاره است. و بعد از آن «ذلك» به ضمّ ذال معجمه و تشدید لام مأخوذ از ذلة است. و «فاخش» به حآء مهمله اسم فاعل از فحش است و مفعول اخش است. و «فعلك» به کسر فآء و سکون عین و کسر لام به معنی عمل است. و بعد از آن «فعلّك» به فتح فاء حرف عطف و فتح عین مهمله و تشدید لام است، در اصل فلعلّك بوده است. و «تهدی» فعل مضارع از هدی یهدی است. و بعد از آن «بهدی» به کسر بآء تحتانیه واحده حرف جرّ و ضمّ هاء است و هدی مصدر است.

در قول معٰویه «علی» به فتح عین مهمله فعل ماضی از علّو است. و «قدر» به فتح قاف به معنی مرتبه است. و بعد از آن «غلی» به فتح غین معجمه مصدر غلی یغلی است به معنی جوشیدن. و «قدر» به کسر قاف و سکون دال به معنی دیگ است.

معنی قول حضرت آن است که مغرور ساخته است ترا عزّت دوروزه دنیای پس گردید منتهای فائدهٔ این غرور ذلّت و خواری تو در آخرت پس بترس از بدیهای فعل خود که شاید راهی به هدایت یابی. ومعنی قول معاویه آن است که بالا رفته مرتبهٔ من به قدر جوشیدن دیگ من یعنی به جهت انعام نمودن من نسبت به مردم.

حدیث:

ممّا رویٰ عن النّبی صلی الله علیه و آله و بعضهم نسبه الی أمیر المؤمنین علیه السّلام أنّه قال: «لولا تمرّد عیسی (ع) عن طاعة الله لکنت علی دینه».

أقول هذا الحدیث یمکن حلّه بوجوهٍ الأوّل: أن یقال أنّ المضاف محذوف و التّقدیر لولا تمرّد أمّه عیسی من طاعة الله لکنت علی دینه وذلك لأنّه لاینسخ دین نبّی الاّ لمصلحة من المصالح و منها

رفض أمّته دينه و تركهم نواميس دينه وخروجهم عن طاعة الله بما أنزل على نبيّهم. فمعنى الحديث والله أعلم أنّه لولا اعتراض أمة عيسى عن طاعة الله ورفضهم ما اوتى بعيسى (ع) لما نسخ ديه فكنت على دينه.

الثّاني :ان يكون المراد تقرير انّصارى والقائلين بألوهّية عيسى عليه السّلام وتوجيهه أنّهم لمّا زعموا انّ عيسى اله فلم يعبد أحداً؛ لايعبد احدٌ نفسه وكان قوله (ع) هذا فى حضورهم. ومراده (ع) من هذا القول أنه لولم يعرض عيسى (ع) عن طاعة الله وكان يعبده لكنت على دينه حتّى أنّ النّصارى يقرّون بأنّ عيسى أطاع الله ولم يعصه فيثبت عدم كونه الها لأنّ الاله لايعبد غيره ونظير ذلك ماذكره الصّدوق (ره) في **العيون** فى مناظرة الّرضا عليه السّلام مع أهل الملك أنّه قال لجاثليق انّا مانرى في عيسى عيباً الّا انّه كان قليل العبادة فقال جاثليق عجباً من غفلتك من كثرة عبادة عيسى مع انّه كان كذا وكذا فقال (ع) من كان معبوده لو كان عيسى (ع) الهاً كما تزعمون (الخ).

الثّالث:أن يكون المراد بتمرّد عيسى عن طاعة الله عدم وصوله مرتبة محمدّ صلّى الله عليه وآله فكأنّه أعرض عما أوجب زيادة مرتبة محمّد (ص) عن مرتبتة وليس التمرّد هيهنا حقيقياً. ومراده أنّه لولا تنّزل مرتبة عيسى (ع) عن مرتبتى لما كان دينى ناسخاً لدينه وكنت مطيعاً له لأنّ دين الأعلى لاينسخ بدين الأسفل. هذا، وقد روى لكنتم على دينه وعلى هذا فالصّحيح من الّتوجيهات هو الأوّل والأخير دون الثّانى كما لايخفى.

شعرٌ فارسی:

شاها بقای عمر تو بادا هزار سال　　　خورشید در پناه تو بادا هزار سال
سالی هزار ماه و مهی صدهزار روز　　　روزی هزار ساعت وساعت هزار سال

اگر کسی پرسد که بنابراین عمر آن کسی که دعا ازجهت آن شده چند سال متعارف خواهد بود جواب می گوییم: صدهزارهزارهزارهزار سال به جهت آنکه چونکه ساعتی هزار روزمتعارف است وروزی هزار ساعت، پس روزی هزارهزار سال می شود. وچون که ماهی صدهزار روز است، پس ماهی صدهزار هزار هزار سال خواهد شد، وچون که سالی هزار ماه است، پس سالی هزار صدهزار هزار هزار سال خواهد شد، یعنی صدهزار هزار هزار هزار، وچون که عمر اورا هزار سال خواسته است، پس مجموع عمر هزار صدهزار هزار هزار هزار سال خواهد شد، یعنی صدهزار هزار هزار هزار هزار و هو المطلوب.

حدیث:

روى فى بعض الأخبار «اصنع للأخرق» و فى بعضها تعيّن صانعاً للأخرق. اصنع هنا بمعنى ارشد أو أكرم أو أحسن و الأخرق الجال بما يجب أن يعلمه و من لايحسن التّصرف فى الامور و من لم يكن فى يده صنعة يكتسب بها. فمعنى الخبر الاوّل ارشد الأخرق الى اخير أو أكرمه أو أحسن اليه. و معنى الخبر الثّانى ينبغى أن يعين من يرشد الأخرق الى ماينبغى له أو من يكرم اليه أو يرشده أو يكرمه بالاستقلال الى خيره و صلاحه.

شعرٌ فارسى:

شم ثلاثى طلبيدم ز ثلثين لايش　　　به پدروجه بيان كرد كه ممكن نشود

«شم» در لغت عرب به معنى بو است. و «ثلاث» سه است و از تركيب اينها بوسه حاصل مى شود. و «ثلثين» در لغت عرب «سى» است و «لا» به معنى «نه» است و از تركيب اينها «سينه» هم مى رسد؛ و پدرچون به لغت عرب نقل شود «اب» خواهد بود. و «وجه» به معنى رو است و از تركيب عربى اوّل و فارسى ثانى «ابرو» پيدا مى شود محصّل معنى آنكه: بوسه طلبيدم از سينه اش، به ابرو بيان كرد كه اين ممكن نمى شود.

آيةٌ فيها أسئلة:

قال الله سبحانه فى سورة النّحل: «اَفَمَنْ يَخْلُق كَمَنْ لايَخْلُقُ اَلاتَذَكَّرُونَ وَ اِنْ تَعدّوا نِعْمَتَ الله لاتُحْصُوها اِنَّ الله لَغَفُورٌرَحيمٌ وَالله يَعْلَمُ ماتُسِروُنَ وَماتُعْلِنونَ وَالّذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ الله لايَخْلقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ اَمْواتٌ غَيْرُ اَحْياءٍ وَ مايَشْعُرُونَ اَيّانَ يُبْعَثُونَ.» (١٧-٢١).

وفيه أسئلة **الاوّل**: أنّ من مختصّة بذوى العقول فكيف جيئ بهاهنا مع انّ المراد بهاالأصنام؟ **الثّانى**: انّ هذاالزام للّذين عبدواالاصنام و سمّوها الهاً فقد جعلوا غير الخالق مثل الخالق فكان ظاهره مقتضياً لأن يقال أفمن لايخلق كمن يخلق. **الثالث**: انّ العدّ والاحصاء بمعنى واحد فيكون المعنى وان تعدّوا نعمة الله لاتعدّوها وهو مثل أن يقال ان تر زيداً لاتبصره. **الرّابع**: انّه كيف عبّر عن الأصنام بالواو والنّون فقيل يخلقون مع انّ الجمع بهما من خواصّ من يعقل. **الخامس**: مافائدة قوله سبحانه غير أحياء بعد قوله تعالى اموات؟

والجواب عن الأوّل: أنّه تعالى خاطبهم على وفق معتقدهم فانّهم سمّوها آلهة و عبدوها فأجروها مجرى اولى العلم. فان قيل اذا كان معتقدهم باطلافالحكمة يقتضى أن ينتزعوا عنه و يردعوا الاأن يقرّوا على معتقدهم فيوهم أن معتقدهم حقّ وصواب قلنا: الغرض من الخطاب الافهام ولوخاطبهم على غيرما هم عليه و خلاف معتقدهم لم يفهموا و ظنّوا أنّ المراد غير الأصنام من

الجمادات. هذا، ويمكن أن يجاب عن أصل السّؤال بأنّه سيغ استعمال من فيما لايعقل لأنّه قرن بمن يعقل فغلب عليه حكمه و أجرى فيه امره.

و عن الثّانى: انّهم سووابين الأصنام و خالقها سبحانه بتسميتها باسمه و عبادتها كعبادته فقد سوّوابين خالقها و بينها فصحّ الانكار بتقديم أيّهما كان و انّما قدّم فى الانكار ذكر الخالق امّا لأنّه الأشرف أولأنّه هوالمقصود الأصلى من هذاالكلام تعظيماً و اجلالا وتنزيهاً له سبحانه عمّا سوّوابينه وبينهما، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيراً أولأنّ الأوّل اثبات والثّانى نفى والوجود أشرف من العدم.

وعن الثّالث: أنّ العدّ غير الاحصاء قال الزّمخشرى أى لاتطيقوا عدّها وبلوغ آخرها ولو سلمنا العينيّة قلنا انّ فيه اضماراتقديره و ان تريدوا عدّ نعمة الله لاتعدّوها و نظيره قوله تعالى «اِذاقُمتم الیَ الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا» اى اذااردتم الى القيام.

وعن الرابع: بمثل ماقلنا فى الجواب عن الأوّل. وعن الخامس: انّ فائدة قوله تعالى غير أحياء انّها أموات لايعقّب موتها حيوة و ليست كالنّطف والبيض والأجساد الميتة وذلك أبلغ فى موتها فكأنّه قيل أموات فى الحال غير أحياء فى المآل أونقول انه قال غير أحياء ليعلم أنّه ارادانّها أموات فى الحال لاأنّها ستموت كما فى قوله تعالى «اِنَّكَ مَيتٌ وَاِنَهُّم مَيّتوُنَ».

آية فيها سؤال:

قال الله تعالى فى سورة ابراهيم (آية ٣٤): «وَاتيكُمْ مِنْ كُلِّ ما سَاَلْتُمُوهُ وَ اِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ الله لاتُحصُوها».

وفى هذه الآية سؤال وهو أنّه كيف أورد لفظ الكلّ مع أنّه سبحانه لم يعطنا كلّ ما سألناه ولابعضاً من كلّ فرد مما سألناه فان أجيب بأن المعنى واتاكم بعضاً من جميع ماسئلتموه لامن كلّ فرد فرد قلنا: فيه انّه لايحسن ذلك فى مقام الامتنان بالنّعم الّتى لاتعدّو لاتحصى و أيضا لايناسبه قوله تعالى بعده «وان تعدّو انعمة الله لاتحصوها» فانّ ظاهره كثرة النّعم من الأصناف المتكثّرة والأقسام المتنوّعة و يمكن أن يقال اذا كان بعض الّذى أعطانا هو الاكثر من جميع ماسئلناه و هو الأصلح الأنفع لنافى أمرمعاشنا و معادنا بالنّسبة الى البعض الذى لم يعطنا و هوالأقلّ الّذى منعه عنا لمصلحتنا أيضالم يحسن الامتنان به ولايكون مناسباً لما بعده وقيل جواب آخر عن اصل السّؤال و هو أنّه يجوز أن يكون قدأعطى جميع السّائلين بعضاً من كلّ فرد ممّا سئله جميعهم و بهذاالمقدار يصحّ الاخبار فى الآية وان لم يعط كلّ واحد من السائلين بعضاً من كلّ فرد ممّا سئله فصحّ حينئذٍ أن يقال أعطى جميع النّاس من كلّ ماسئلوه لكن راعى المصلحة والحكمة فأعطى كلّ واحد واحد

ماهو الأصلح والأنفع.

آية فيها سؤالان:

قال الله تعالى في سورة النّحل (آية ٧٣): «وَيَعْبُدُوْنَ مِن دُونِ الله مَا لاَيَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِنَ السَّموٰاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئاً وَلاَيَسْتَطيعُونَ».

و في هذه الآية سؤالان، أحدهما: انّه لم أفردفيما لايملك ثمّ جمع في قوله ولايستطيعون؟ وجوابه انّه أفرد نظراً الى لفظة ما وجمع نظراً الى معناها و نظيره قوله تعالى «وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفلك وَالْاَنعامِ ماتَركَبُونَ لِتَسْتَوُا عَلى ظُهورِه» فأفرد الضمير نظراً الى لفظة ما وجمع الظّهور نظراً الى معناها.

وثانيهما: أنه مافايدة نفي استطاعة الرّزق بعد نفي ملكه فان المعنى واحد لانّ نفي الملك هو نفي الاستطاعة؟ والجواب أنه ليس في الاستطاعة ضمير مفعول هو الرّزق بل الاستطاعة منفية عنهم مطلقاً والمعنى لايملكون أن يرزقوا ولااستطاعة لهم أصلا لافي الرّزق ولافي غيره ويمكن الجواب أيضاً بأنّه لو قدر فيه ضمير مفعول على معنى ولايستطيعونه كان مفيداً أيضا على اعتباركون الرّزق اسماً للعين لان الانسان يجوز أن لايملك الشئ ولكنّه يستطيع أن يملكه لوجودالاهليّة والقدرة على اكتساب ملكه بخلاف هولاء فانّهم لايملكون و لايستطيعون أن يملكوا.

آيةٌ فيها سؤال:

قال الله سبحانه: «قُلِ ادْعُوا الَّذينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونه فَلاَيَمْلكوُنَ كَشْفَ الضُّرِ عَنْكُمْ وَلاَتَحْويلا» (اسرى، ٥٦).

فيها سؤال نظير ما قدّر في سابقها و هو أنّهم اذالم يستطيعوا كشف الضّر لايستطيعون تحويله لانّ تحويل الضّر نقله من محلّه و اثباته في محلّ آخر و كشف الضرّ مجرّدازالته ومن لايقدر على الازالة وحدها فكيف يقدر على الازالة مع الاثبات. وجوابه: انّ المرادمن التّحويل اعم من تحويل الضّر وغيره و لهذا لم يقل و لاتحويله مع الضّمير.

أيضاً:

قال الله سبحانه في أواخر البقرة (آية ٢٨٦): «لَها مٰا كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ».

و فیه سؤال و هو أنّه من أین دلّ علی أنّ الأوّل فی الخیر فأوتی باللّام و الّثانی فی الشّر فأوتی بعلی؟ فاجیب عنه بأنّه علم من قوله کسب و اکتسب فانّ الأوّل للخیر و الثّانی للشّر. و فیه أنّه کثیر امّا یستعمل الأوّل فی الشّر و الثّانی فی الخیر. قال الله تعالی «وَمَن یَکْسِبْ خَطیئةً أو اثماً» و قال الله تعالی «کُلُّ نفسٍ بما کَسَبَتْ رَهینةٌ» و قال سبحانه «اَویُو بِقُهُنَّ بِما کَسَبُوا» و قال الله تعالی «وَمَن یَقْتَرِفْ حَسَنَةً» و الاقتراف و الاکتساب واحد. و أجیب أیضا بأنّه علم من اللّام وعلی، و لولاهما لم یفهم خیر ولاشر فاللّام للنّفع وعلی للّضر رواعترض علیه باستعمال الأولی فی الضّر والثّانیة فی النّفع قال الله سبُحانه «انْ اَحْسَنْتُم اَحْسَنْتُمْ لِأنْفُسِکُمْ وَاِنْ اَسَأتُمْ فَلَها» (اسراء، ۷)، وقال سبحانه «اُولٰئَکَ لَهُمُ اللَّعْنةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدارِ» (رعد، ۲۵) و قال الله سبحانه «اُولٰئَکَ عَلَیْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِم وَرَحْمَة» (بقره، ۱۵۹).

أقول یمکن أن یقال أنّ اللّام و علی عندالاطلاق یقتضیان ذلك کما فی هذه الآیة. و امّا عندالاقتران بقرینة فکلّ منهما یستعمل فی کلّ من النّفع و الّضر کما اذاذکر نحو الحسنة أو السّیئة أو الحسن أو السوء. و یدّل علی ذلك قولهم «الدّهر یومان یومٌ لك و یومٌ علیك». و قولهم «فلان یشهدُلك و فلان یشهدعلیك». و قول الّرجل لمن یناظره هذا حجّةٌ علیك لالك. و قول الشّاعر:

فیوم علینا و یومٌ لنا   و یوم نساء و یوم نسر

(الی غیر ذلك).

شعرٌ للأنوری:

هر مستوئی ز وصل مقلوْب   هر ممتنعی ز هجر واجب

یعنی هر مرتبه سهلی ازوصل مبدّل به دشوار شده وراستی های او به کجی ها بدل شده وهر مرتبهٔ ممتنعی ازهجر که هرگز ازبرای دیگری به وجود نیامده ونخواهد آمد به طالع من ازبرای من واجب گشته و از من منفك نمی شود و نخواهد شد.

شعرٌ آخرٌله:

تیزی تیغش ببرد گرمی آتش ببین   نوع چه جنس از عَرَض نفس چو جوهر شکست

«عرض» موجودی است قائم به موجودی دیگر، چون سردی و گرمی و امثال اینها و «جوهر» موجودی است قائم به ذات، چون: آب و آتش وغیرهما. واین بیت درمقام تعجّب گفته شده، ومعنی بیت آنکه: تیزی تیغش گرمی و حدّت آتش را بُرد و ببین چگونه نوعی از عرض که تیزی است چگونه جوهری را شکسته است که آتش است یعنی نوع جنس سهلی از عرض که آن حدّت و

تیزی است جوهر عُمدهٔ عظیمی را که آن آتش است شکسته و بالجمله شمشیر او به سبب تیزی و بُرندگی که دارد آتش را مغلوب خود کرده پس تیزی تیغ او که نوعی است از جنس تیزی که از اجناس اعراض است آتش را که از جواهر است به سبب بُردنِ گرمی او مغلوب و شکسته ساخت. و بعضی گفته‌اند که گرمی آتش نیز از اعراض است، پس شکستن آن باعث شکستن جوهر نمی شود، پس باید مراد از گرمی آتش رواج و رونق آن باشد. و مخفی نماند که رواج و رونق نیز از اعراض است، و لیکن جواب شبهه آن است که مطلوب از آتش گرمی آن است پس هرگاه گرمی آن شکسته باشد آتش نیز مغلوب و شکسته خواهد شد، و اگر مراد رواج هم باشد باز صحیح است به جهت آنکه شکستن رواج شیء باعث شکستن و مغلوب شدن آن شیء است.

شعرٌ آخرُله:

آب سکندر نبود رخشش و چندان که رفت　　　در ظلمات مصاف گوهر احمر شکست

آورده‌اند که چون اسکندر به ظلمات رفت در آنجا از سمّ ستوران لشکر صدایی برخاست مشابه به صدای سمّ ستور که در سنگستان رانند. و حقیقت آن را از اسکندر سؤال کردند، در جواب گفت که این صدا از چیزی است که هر که بردارد پشیمان خواهد بود و هر که بر ندارد پشیمان خواهد بود. جمعی اندکی از آن برداشتند و چون از ظلمات بیرون رفتند و مشاهده کردند جواهر نفیس قیمتی بود، کسانی که برداشته بودند تأسّف خوردند که چرا بیشتر برنداشته‌اند و پشیمانی دیگران ظاهر است. و مراد از گوهر احمر در این مقام سرهای خون آلود دشمنان است، و بعد از این مقدّمات معنی شعر واضح است.

شعرٌ آخرله:

روزِ می خوردن و شادی و نشاط و طرب است　　　ناف هفته است اگر غرّه ماه رجب است

بدان که در زمان قدیم متعارف بوده که در هر سه شنبه ملوک جشنی می کرده‌اند و به می خوردن و عشرت مشغول می شده‌اند. و در آن سال که حکیم این قصیده گفته غرّهٔ ماه رجب به حسب اتّفاق سه شنبه بوده و شاه اراده داشت که در آن سه شنبه به واسطهٔ تعظیم ماه رجب جشن نکند و مجلس می نسازد. انوری خطاب به شاه کرده می گوید که اگر چه غرّهٔ ماه رجب است امّا روزی است که ناف هفته است یعنی در وسط حقیقی او است و از قدیم الایام ملوک این روز را به عشرت گذرانیده‌اند.

شعرٌ آخرُله:

آن ابر دست گشت که خاشاك سیل او تاریخ عهد آذر و نیسان و بهمن است

بدان که مقرّر است که هر گاه امر عظیمی در میان قومی واقع شود خواه نیك و خواه بد روز وقوع آن واقعه را مبدأ ساخته تاریخ عهد خود سازند. و معنی شعر آن است که ممدوح چنان ابر دست گشت در جُود و فیض واحسان که خاشاك سیل آن، یعنی جودهای سهل و بی اعتبار آن چنان عمده وعظیم است که سه ماه آذر و نیسان و بهمن با وجود کثرت فیض آنها آن خاشاك را عمده دانسته تاریخ عهد خود ساخته اند. یا آنکه مراد از تاریخ عهدبودن مقدم بودن است، به جهت آنکه تاریخ عهد هر چیزی مقدّم بر آن چیز است. و مراد آنکه جود تازه نیست بلکه مقدم بر جود این سه ماه است، با وجود اینکه این سه ماه از ابتدای عالم تا به حال بوده اند.

شعرٌ آخرله:

خصم را گوهر خواهی کن که در ترتیب ملك این خبر دانم خداوندا که دانی «کلّ شاة»

«شاة» به معنی گوسفند است ودر میان عرب مَثَل است که: «کُلُّ شاةٍ بِرِجْلها سَتُناطُ» یعنی هر گوسفندی را زود باشد که به پای خود معلّق سازند. ومراد آن است که هر گناهکاری زود باشد که به گناه خود گرفتار شود. ومعنی شعر آن است که با خصم بگو که هر چه خواهد بکند که آخر بدیهای او به اوراجع خواهد شد نه به دیگری و تو این قدر می دانی که انتقال عاصی را هم از او باید کشیدو غیری را در جای او نمی باید گرفت.

و می تواند که «کلّ شاة» اشاره به مَثَلی دیگر باشد که در میان عرب مشهور است و آن این است که: «کلّ شاةٍ تُرْعیٰ فی مَحَلِهٰا». یعنی هر گوسفندی در جای خود می چرد. و مراد آن است که هر کسی زیاده از حدّ خود نمی تواند از پیش ببرد. پس معنی شعر آن می شود که خصم را بگو هر چه خواهد بکند وهر دست وپایی را می تواند زد بزند و تو از این تشویش مکن به جهت آنکه می دانی که هر کسی زیاده از حدّ خود از پیش نمی برد و ملك تو را نمی تواند تصرّف نمود.

شعرٌ آخرله:

تا تیره شده است آبم از سر اَشکم به خلافِ آن چو زنگ است

«زنگ» به فتح زاء معجمه وسکون نون با کاف فارسی، شعاع ماه و آفتاب است. یعنی تا آب من از سرچشمه تیره و غبارآلود شده، اشکم بر خلاف آبم مثل شعاع ماه و آفتاب روشن است.

شعر آخر له:

چون حرف آخر است زابجد که آن سخن		در راستی چو حرف نخستین ابجد است

مراد از حرف آخر ابجد غین است و غین به حساب جمل هزار است و چون که عدد تامی فوق هزار نیست بلکه مافوق آن را هم اضافهٔ به آن گویند و بسیار باشد که از تمامی و کمال به هزار تعبیر کنند یا آدمی [را] به آن تشبیه نمایند پس معنی شعر آن است که ممدوح در کمال و تمامیّت مثل حرف اخر ابجد است که غین است و علامت هزار است در وقت سخن گفتن و در راستی مثل حرف اوّل آن است که الف باشد و دور نیست که مراد از حرف آخر ابجد دال باشد، یعنی در وقت تکلّم متواضع است. و می تواند شد که از حرف نخستین ابجد الف خواسته شود نه به اعتبار صورت بلکه به اعتبار عددی که الف از برای آن موضوع است تا محصّل معنی مصرع ثانی آن شود که در راستی یکی است، یعنی یکتا و بی شریك است و ثانی ندارد.

شعرُ آخر له:

بس جنین، خنصر چپ عقد ایادیت گذاشت		پس لب از بهر مکیدن، سر ابهام گرفت

«ایادی» جمع ایدی و ایدی به فتح همزه به معنی نعمت است. و بدان که به تجربه رسیده است که چون طفل متولّد شود انگشت خنصر دست چپ را بر کف نهد مثل کسی که چیزی بشمارد و انگشت ابهام را به دهان گیرد و مکیدن آغاز کند. و بدان که در علم عُقود مقرّر است که از اصابع خمسهٔ یُسریٰ خنصر و بنصر و وسطی به ازاء الوف‌اند و از این جهت بسیاری از شعرا هنگام مبالغه در کثرت معدود گویند فلان از دست چپ ابتداء شمار کرد. و بدان که کلمه «بس» در مصرع اوّل عرف متاخّرین نیست، بلکه زیاد نمودن آن مخصوص قدما است. و معنی شعر آن است که جنین ـ یعنی طفل چون از مادر متولّد شد و از تنگنای عدم قدم به صحرای وجود نهاد با وجود عدم ادراك و شعور خنصر چپ را که مرتبه الوف است از جهت عقدیعنی گرفتن حساب نعمتهای تو گذاشت بر کف خود؛ پس بعد از آن لب آن از جهت مکیدن سر ابهام را گرفت و شروع به مکیدن نمود. و بعضی که از علم عقود اطّلاعی نداشته اند این شعر را به نحوی دیگر معنی کرده اند که مراد شاعر آن نیست.

شعرُ آخر له:

تیغشان گر افق صبح شود غوطه خورد		در زمین ظلّ زمین کان ابداً ممدود است

و این شعر در وصف لشکر غور است. و مخفی نماند که در علم هیئت ثابت است که زمین را ظلی است مخروطی ممدود تا فلك زهره و راس مخروط در فلك زهره است و نقطهٔ سر آن همیشه مقابل

آفتاب. اگر آفتاب در تحت‌الارض است آن در فوق‌الارض است و به آن سبب شب حادث می شود و بالعکس. و معنی شعر آن است که اگر تیغهای آن لشکر افق باشد و صبح از آنجا طلوع کند از کثرت روشنی آنها ظلّ زمین که همیشه ممدود است و برطرف نمی شود به زمین فرورود و شب در عالم نماند و مانند خورشید نیست که تیغشان که با وجود طلوع آن بازدر جهت مقابل شب موجود است یا آنکه ازمهابت تیغهای ایشان شب از عالم فرارنموده ودر ثخن ارض فرورودو از عالم برطرف شود و ممکن است «کان ابداً ممدود است» وصف تیغشان باشد ومآل معنی مثل صورت اوّل است.

اشعارٌ آخر له:

هرکرا در دور گردون ذکرمقصد می‌رود — یا سخن در سیر این صرح ممرّد می‌رود
یا حدیث آن بهشتی چهره کزبدو وجود — همچو خاتونان بر این فیروزه مرقدمی‌رود
یادران حورانسب کودك شروعی می کند — کز تصنّع گه مخطّط گاه امرد می‌رود
یا چرا گوید همی درکلّ ایشان بردوام — از محرّك میل تحریك مجدّد می‌رود
برزبان ذکردوران درجواب هرکه هست — نام دوران علاءالدّین محمّد می‌رود

«صرح» به فتح صاد مهمله به معنی قصر است. و«ممرّد» به معنی ساده و هموار و بلند. و مراد از آن در اینجا فلك است. ومراد از«بهشتی چهره» خورشید است. و«مرقد» به معنی خوابگاه است. و مراد از «حورانسب کودك» ماه است. و «تصنّع» به معنی صنعت نمودن و برآراستن است. و «محرك» حرکت فرماینده، و مراد در اینجا فلك الافلاك است که محرّك کلّ افلاك است یا طبیعت هر فلکی. و معنی شعر آن است که هر که سؤال کند ازمقصددورگردون و باعث سیر آن یا ازسیر این فلك یا ازخورشید که ازابتداء آفرینش دراین خوابگاه کبود که آسمان است حرکت می کند، یا از ماه که گاهی از تصنّعی که دارد مخطّط است ــ یعنی نیم آن بی نور است و نیم آن نورانی ــ وگاهی «امرد» است یعنی جمیع چهره آن صاف است و هیچ سیاهی در رخسارهٔ آن نیست چنانچه درشب چهاردهم یا سؤال کنند که چرا همیشه در جمیع افلاك ازمحرّك که فلك اعظم است یا طبیعت آنها میل تحریك تازه است وهر لحظه به نحوی حرکت می کند و به وضع خاصی؟ جواب جمیع سؤال ها آن است که زمان علاءالدّین محمّد است وحرکت افلاك و سیّارات بلکه وجود ایشان برای نظم و نسق ملك او و به طفیل ایّام او است.

شعرٌ آخر له

گردل و دست بحـر و کـان بـاشـد دل و دسـت خـدا یگـان بـاشـد
شیـر گردون چـو عکس شیـر درآب پـیش شیـر علم سـتـان بـاشـد

«ستان» به معنی سر نگون است. بدان که تجر به شاهد است که هر گاه شیر و امثال آن عاجز و مغلوب شوند اظهار عجز ایشان به این نحو است که پشت بر زمین گذاشته شکم بالا کند. پس معنی شعر آن است که شیر علم ممدوح که بر شیر فلك که برج اسد است غالب شده است و آن به واسطهٔ اظهار عجز «ستان» شده چنانکه عکس شیر در آب «ستان» است. چه آب صورت اشیاء را نقیض واقع می نماید اگر چیزی راست ایستاده باشد نگون و ستان وانماید و بر عکس.

شعرٌ عربی:

ولست اعجب من جسمي و صحّته في حبّه انّما سقمي من العجب

اقول: المتعارف بين الشّعراء خلاف هذاالمعنى كقول الاخر: «تعجبين من سقمي صحّتي هي العجب». ويمكن التّوجيه بوجهين: أحدهما: أن يكون المراد انّي صرت في حبّه لكثرته وغلبته عليّ من المجانين في عدم الشّعور فلا عجب من صحّة بدني لأنّه لا شعور لي حتّى أتألّم من المحبّة فصارت سبباً لسقمي وانّما العجب من السّقم فانّه انّما يحصل لمن له شعور وحزن وأنا لست كذلك. وثانيهما: أن يكون المراد أنّ المحبّة صارت كالغذاء للبدن والرّوح وذلك يقتضي الصّحة فلاتعجب منه والعجب انّما يكون حينئذٍ من السّقم اذمع الغذاء الصّالح ينبغي التّعجب من السّقم لا من الصّحة.

سؤالٌ عرفاني:

سؤال: ان قيل قدوقع الاجماع على أنّ محمّداً صلّى الله عليه و آله أفضل من ابرٰهيم عليه السّلام و آله و قدورد في الأدعية السّؤال عن الله سبحانه أن يصلّي على محمّد و آل محمّد كما صلّى على ابراهيم عليه السّلام و آله فكأنّه سئل الحطيطة عن منزلتهم.

والجواب: أنّه ليس المراد أن يكون صلوته على محمّد و آله كصلوته على ابرٰهيم و آله بل المراد السّؤال عنه سبحانه أن يفعل بمحمّد واله المستحق لهم من التّعظيم والاجلال كما فعل بابراهيم و آله مااستحقّوه من ذلك. فالسّؤال يقتضي التّنجيز المستحقّ لهم منه تعالى و ان كان أفضل ممّا استحقّه ابرٰهيم و آله. ولهذا نظير من الكلام في المتعارف وهو أن يقول القائل لمن كسى عبده فيما مضى الدّهر و اَحْسَن اليه اكس ولدك الان كما كسوت عبدك و أحسن اليه كما احسنت الى عبدك من قبل. فانّه لا يريد مسئلة الحاق الولد برتبة العبد في الاكرام ولا التّسوية بينهما فيما به الكسوة والاحسان ومما ثلتهما في القدر بل يريد به الجمع بينهما في الفعليّة والوجود ولو أن رجلا استاجر

انسانا بدرهم أعطاه ايّاه عند فراغه من عمله ثمّ عمل له أجير من بعد عملا يساوى أجرته عشرة دراهم يصحّ أن يقال له عند فراغ الانسان من العمل اعط هذا الانسان أجره كما أعطيت فلانا اجره و يقول الأجير نفسه أوف أجرتى كما وفيت أجيرك بالامس أجره ولا يقصد بذلك التّمثيل بين الأجرتين فى قدرهما ولا السّؤال فى الحاق الثّانى برتبة الأوّل على وجه الحط له عن منزلته والنّقص له من حقّه. فهكذا القول فى مسئلتنا الله سبحانه الصّلوة على محمّد و آله كما صلّى على ابراهيم و آله (ع).

سؤال آخر:

سؤال: لمّا رأى يوسف (ع) المنام قال يعقوب عليه السّلام له: «وَكَذٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ ٱلْأَحاديثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَما أَتَمَّها عَلى أَبَوَيْكَ» (يوسف، ۶). و قوله هذا يدل على أنّه علم كون يوسف (ع) نبيّا وذلك ينافى قوله بعد ذلك لاخوته: «اَخافُ اَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَ اَنْتُمْ عَنْهُ غافِلُونَ» من وجهين: أحدهما: انّه قدعلم كونه نبيّا فلا يجوز أن يأكله الّذئب لأن لحوم الانبياء محرّمة على الوحش. و ثانيهما: أنّه قدعلم أنّه يجتبيه ربّه و يعلمه من تأويل الأحاديث وأكل الّذئب ايّاه يمنع عن ذلك.

والجواب: أنّ قول يعقوب و كذلك يجتبيك (الخ) تأويل لمنام يوسف (ع) و تعبير لرؤياه وكان يعقوب (ع) حينئذٍ يأوّل رؤياه على حكم رؤيا البشر الّتى منها تصحّ ومنها تبطل و يكون التّأويل لها مشترطا بالمشيّة وما كان قطعيا يقينيّا ولم يكن يوسف (ع) فى تلك الحال نبّيا يوحى اليه فى المنام حتى يكون تأويلها على القطع والثّبات فلذلك لم يجزم على ما اقتضته من التّأويل و خاف عليه أكل الّذئب مع اخراجه عن اخوته وليس ذلك بأعجب من رؤيا ابراهيم (ع) فى المنام مع كونه نبيا مرسلا حيث أمر بذبح ابنه فى المنام ثمّ صرفه الله تعالى من ذبحه و فداه.

حديثٌ مبهم:

قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسّلام فى دعائه على القاعدين عن نصرته من جنده اللّهم أبدلنى بهم خيراً منهم و أبدلهم بى شرّاً منّى. وفيه سؤالان: أحدهما: انّه (ع) لم يكن شريراً فكيف سال الله سبحانه أن يبدلهم به شرّاً منه عليه السّلام. و ثانيهما: أنّ الشّر ليس من الله سبحانه فكيف سئله التّبديل بالشّر.

والجواب: امّا عن الاوّل فبأنّ العرب قدتصف الانسان بما يعتقده فى نفسه وان كان اعتقاده ذلك باطلا و كذا يذكر نفسه بما هو على خلافه لاعتقاد المخاطب فيه ذلك ولذلك نظائر فى القرآن

وفی اشعار العرب قال الله عزّ اسمه «ذُق اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزیزُ الْكَریم» مع انّه لم یکن کذلك وقال حکایة عن موسی (ع) فیما خاطب به السّامری «اُنْظُر لِی اِلهِكَ الَّذی ظَلْتَ عَلَیهِ عاكِفاً» و لم یرد الهه فی الحقیقة الّذی هو الله عزّوجلّ و انّما ارادالهه فی اعتقاده و قال حسان بن ثابت یرّد علی أبی سفیان فیما هجابه النّبیّ صلّی الله علیه و آله:

اتهجوه و لست له بند　　فشرّ کما لخیر کا الفداء

ولم یکن النّبی شراومن ذلك القبیل قوله تعالی «اَذٰلِكَ خَیْرٌ نُزلاً اَمْ شَجَرَةُ الزَّقُوم». فهکذا المراد هٰهنا. والمعنی انّی شرّ باعتقادهم فابدلهم بی شرّاًمنّی. و امّا عن الثّانی: فبأنّه لم یسأل الله تعالی أن یفعل التّبدیل بأن یخلق شرّاولکنّه سئل التخلیة بین الاشرارمن خلقه و بینهم عقوبة لهم وامتحاناً ویمکن الجواب عن ذلك بوجوه آخر أیضا لیس هیهنا محلّ ذکرها.

شعرٌ مُبهم:

ربما عالج القوا فی رجال　　فی التّوافی فتلتوی و تلین

طا و عتهم عین و عین و عین　　وعصتهم نون و نون و نون

و قال ابن الحاجب فی حلّ هذاالشّعر علی ما نقل عنه ابن خلّکان:

ای غدٌ مع یدٍ دذٍ ذوحروف　　طاوعت فی الرّوی و هی عیون

و دوات و الحوت والنّون نونا　　ت عصتهم و أمرها متبیّن

بدان که خلاصهٔ معنی شعر اوّل آن است که بساباشد که جمعی ازمردمان که شعرا هستند در صدد معالجهٔ قوافی شعر باشند در «توافی» یعنی درست بودن و وفا به یکدیگر نمودن قوافی و صحیح بودن. پس قوافی هم به هم پیچیده می شود و نرم می شود از برای صحیح شدن و قبول معالجه کردن. و از جمله چیزهایی که روی می‌دهد آن است که ممکن است که سه عین اطاعت ایشان را در قبول قافیه بودن بکنند یعنی سه عین قافیه یکدیگر شوند و ممکن است که سه نون ایشان را عصیان کند یعنی نتواند شد که قافیهٔ یکدیگر واقع شوند وابهام درهمان شعر ثانی است. و خلاصه معنی دو شعر ابن حاجب که جواب دو شعر اوّل است و بیانِ سه عین مطیع و سه نونِ عاصی را می کند آن است که «غدٍ» و «یدٍ» و «ددٍ» صاحب حروفی هستند که آن حروف در روی یعنی قافیه اطاعت می کنند و آن حروف عینهای ایشان است یعنی عین الفعل ایشان که دال باشد که اصل اینها «غدوٌ» و «یدیٌ» و «دداٌ» است و بعداز حذف لام الفعل عین الفعل اینها یك قافیه واقع می شوند هم در حالت رفعی و هم در حالت نصبی و هم در حالت جرّی. و «دوات» و «حوت» و لفظ «نون» سه نونی هستند که عصیان می کنند شعرا را در قافیه واقع شدن. امّا نون بودنِ لفظ نون وحوت ظاهر

است؛ وامّا نون بودنِ دوات، پس بنابر آن است كه بعض ازمفسرين مانند قاضى بيضاوى وغير آن «نون» در قولِ خداى تعالى «ن وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» را به ذوات تفسير كرده اند. امّا دريك قافيه واقع نشدن اينها ظاهر است وازاينجا معلوم شد كه شاعر اوّل ازعين عين الفعل را اراده كرده واز لفظ نون را وآنچه معنى نون باشد خواسته.

حديثٌ:

قال على عليه السّلام: «من لم يقل انّى رابع الخلفآء الأربعة فلعنة الله عليه.» المرادبالخلفآء الثلاثة الّذين يكون علىٌّ رابعهم هوآدم وداود وهرٰون عليهم السّلام فانهم هم الّذين نطق القران الكريم بكونهم خليفة فانّه سبحانه قال فى حق آدم (ع): «وَ اِذْقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰائِكَةِ اِنّى جاعِلٌ فِى ٱلاَرْضِ خَلِيفَةً». و قال سبحانه فى حقّ داود: «يا داوُدَ اِنّا جَعَلْناكَ فِى ٱلاَرْضِ خَلِيفَةً فَاحكم بَيْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ». و قال فى حقّ هرٰون: «وَاجْعَلْ لِى وَزِيراً مِنْ اَهْلِى هرٰونَ اَخى». فعلىّ رابع هذه الخلفآء.

حديث:

قال على عليه السّلام «لاتصلّوا ولاتزكّوا فانّ المصلّى والمزكّى هما فى النّار». لاتصلّوا من التّصلية قال الجوهرى صلّيت اللّحم وغيره أصليه صليّاً مثل رميته رمياً اذاشويته ويقال أيضاً صليت الرّجل نارااذا أدخلته النّار وقال أيضا صلى فلان النّارا بالكسر يصلى صلياً احترق. فالمعنى لاتصلّوا أى لاتعذّبوا فى النّار أحداً. قال النّبى صلّى الله عليه وآله «لاتعذّب بالنّار الارب النّار». ولاتزكّوا من التّزكية أى لاتزكّوا أنفسكم و لاتجعلوها خالية عن الخطاء. قال الله عزّوجلّ «وَلاٰتُزَكّوٓا اَنْفُسَكُمْ بَلِ اللهُ يُزَكّى مَنْ عِبادِهِ مَنْ يَشّاءُ».

حديث:

روى عن النّبى صلّى الله عليه وآله انّه قال «مانبيّا الاّ من هَمَّ وعصىٰ الايحيى بن زكريا فانّه ماهم ولاعصى». وفيه سؤال وهوأنّه اذا صحّ ذلك فيكون يحيى عليه السّلام خير الانبياء.

والجواب) اوّلا انّه قال الشيخ المفيد (ره) فى جواب مسائل العكبرّية انّ هذا الخبر غير ثابت عن النّبى (ص). و ثانياً: انّه لو ثبت هذا لما وجب أن يكون يحيى أفضل الأنبياء اذالمراد بالهمّ و العصيان امّا صغاير مغفورة كما ذهب اليه أهل العدل أوترك الأولى كما يقول الشيعة و على التّقديرين يمكن أن يكون من همّ أوعصىٰ يزيد تكاليفه على من لم يهمّ ولم يعص ويكون طاعاته و

قر به اکثر و أعماله أشق و أکثر صلاحاً للخلق و أنفع لهم. و الحاصل انّا نقول أن یحیی لشهادته فی صغر سنّه لم یهّم و لم یعص و لم یصدر منه ما صدر من سایر الأنبیاء أیضا من الّطاعات و الأعمال الشّاقة و سایر الانبیاء همّوا أوعصوا و لکن عملوا أعمال شاقّة و همّهم و عصیانهم أیضا لم یکن کبیرة فلایلزم من ذلک کون یحیی (ع) أفضل من سایر الانبیاء.

حدیث:

روی عن النّبی صلّی الله علیه واله: «من سمت العاطس أمن من الشّوص و الّلوص و العلوص».

اقول: الشوّص وجع الضّرس و الّلوص وجع الاذن و العلوص التّخمة قاله المطرزی و قال الثّعالبی العلوص الوجع من التّخمة. و قال الجوهری العلوص وجع البطن قال و الشّوص ریح تعتقب فی الاضلاع.

فائدة حکمیّة:

النّساء تشتهین الجماع فی التّشاء أکثر من الصّیف و الرّجال بالعکس و السّرّ فی ذلک أنّ الحرارة الطّبیعّیة تفوز فی الشّتاء و تحتبس فی البواطن لانّ مسام الجلد یتکاثف فی الّشتاء فیهرب الحرارة الی عمق البدن من البردالّذی عن الخارج و فی الصّیف یتخلخل مسام الجلد و ینبسط الحرارة الغریزیّة الی الحرارة الّتی هی خارج البدن و من جلّیتها و یبقی عمق البدن بارداً و یکون ظواهره حارّة ولّما کان أعضاء التّناسل الّتی هی محلّ الشّهوة من الرّجال ظاهرة فتسخن فی الصّیف و السخونة موجبة لهیجان الشّهوة فیتحّرک للجماع فی الصّیف و فی الشّتاء تبرد فتفتر وأمّا أعضاء التنّاسُل من النّسآء فباطنیّة فاذا غارت الحرارة الغریزّیة حرکتهنّ للجماع فی الّشتاء و فی الصّیف تضعف فتقلّ.

اسامی لیالی شُهوُد:

بدان که عرب هر سه شب ازماه را با هم یکی نامی علیحده گذارده اند. اوّل ودوّم وسیّم را «غُرَرْ» می گویند. وچهارم وپنجم و ششم را «نفل»، وهفتم وهشتم و نهم را «تُسع»؛ ودهم ویازدهم ودوازدهم را «عُشر»؛ و سیزدهم وچهاردهم و پانزدهم را «بیض»؛ و شانزدهم و هفدهم و هجدهم را «دُرع»؛ و نوزدهم وبیستم وبیست ویکم را «ظلم»؛ وبیست ودویّم و بیست وسیّم و بیست وچهارم را «حَنادس»؛

و بینست و پنجم و بیست وششم و بیست وهفتم را «دأدی»؛ و بیست وهشتم و بیست ونهم و سی ام را «محاق». و شاعر مجموع را در این شعر جمع نموده

ماه های عرب هر سه شب به یك نام است ز اختیار شنوای به ضبط آن مشتاق
«غر» «نفل» «تسع» است و «عشر» چو «بیض» و «درع»
«ظلم» «حنادس» و دیگر «دآدی» است و «محاق»

حديث:

روی أنّ النّبی صلّی الله علیه و آله نهی عن قیل و قال. اعلم أنّ المراد انّه (ص) نهی عن فضول الكلام و التّحدث بما لا یفید مما قاله النّاس. و الحاصل أنّه (ص) نهی عن تضییع الوقت و القول بأنّه قیل كذا و فلان قال كذا كما هو شایعٌ بین النّاس فهما قولان محكیّان و بناؤهما فعلان فاتی الاعراب علی اخریهما أجریا مجری الأسمآء فكأنهما معاً صارا علماً لفضول الكلام.

شعرٌ عربی:

شهدت بانّ الله لیس بخالق و أنّ رسول‌الله لیس من البشر
و ان علّیاً لیس بابن عمه و من شكّ فی هذا المقال فقد كفر

«خالق» در اینجا از ثیاب خلق است كه به معنی جامه های كهنه و پوسیده است یعنی شهادت دادم به اینكه خدا كهنه و پوسیده نیست. و مراد از «رسول الله» در اینجا جبرئیل است. و «عمه» در قوله «بابن عمه» به كسر میم مخففّه است به معنی متحیّر و گمراه؛ یعنی علی پسر متحیّر و گمراه نیست و تتمّهٔ معنی شعر واضح است.

كلامٌ مبهمٌ:

«من فضل علیّاً علی عمر فقد كفر».

بدان كه آن شخص كه تفضیل علی (ع) را بر عمر می دهد می گوید علی افضل است از عمر، این قول دلالت بر ثبوت فضیلت فی الجمله از برای عمر می كند و اثبات فضیلت به هر قدر كه باشد از برای عمر منافی ایمان است و از اینجا معلوم می شود معنی حدیثی كه اهل سنّت نسبت به حضرت امیر علیه السّلام می دهند كه فرمود: «من فضّلنی علی ابی بكر جلّدته حدّالمفتری».

شعرٌ فيه اشكال:

لقدرأيت عجيباً فی محلتكم شيخاً و جارية فی بطن عصفور

«وجا» مهموزاً فعل ماض بمعنی قطع و رية مفعوله و الباقی ظاهر.

سؤال فقهی امتحانی:

سؤال: مردی در اوّل روز به زنی نگاه كرد به عنوان حرام و چون آفتاب بلند شده بر او حلال شد و در وقت ظهر بر او حرام شد و چون عصر شد حلال شد و نزد غروب حرام شد و در وقت عشا حلال شد و در نصف شب حرام شد و بعد از صبح حلال شد و چون روز بلند شد حرام شد و بعد از ظهر حلال گشت اين فرض چگونه می شود؟

جواب: اين كنيزی است كه صاحبش راضی نبود كه كسی او را ببيند. شخصی در اول روز او را به حرام ديد چون روز بلند شد او را خريد و در وقت ظهر او را آزاد كرد و در عصر او را به نكاح خود در آورد و جماع كرد و در نزد غروب آن را اظهار كرد و در وقت عشا كفّارهٔ ظهار داد و در نصف شب او را يك طلاق داد و بعد از صبح رجوع كرد و چون روز بلند شد باز طلاق گفت و بعد از ظهر رجوع كرد.

سؤالان:

الاوّل: ما فعل امر جايز الحذف سوی حَرَكةٌ يبقی علی اللسان؟

والثّانی: فی ایّ قول يانجاة الملّة حَرَكةٌ قامت مقام الجملة؟

والجواب عنهما: انّهما يكونان فی الأمر من وای الواقع بعدأمر آخر فينقل حركة الهمزة اليه ثّم تحذف علی قياس تخفيف الهمزة بالنقل.

حديثٌ:

روی عن امير المؤمنين عليه السّلام انّه قال من اكل البغفة و قذف الوغفة و استعمل الخشبتين امن من الشّوص و الملوص و العلوص. قال فی قرة العين البغفة مايبقی من الغذآء خلال الاسنان و الوغفة ماتنتشر من الطّعام حيال الخوان و المراد بالخشبتين السّواك و الخلال. و امّا معنی الشّوص و اللوص و العلوص فقدسبق آنفا. ولايخفی انّ الظاهر من الأخبار وقوع القلب المكانی بين قوله أكل و قذف فانّ الاخبار تدلّ علی أكل ما تنتشر من خوان بخلاف ما فی خلال الأسنان.

سؤالٌ:

شخصی داخل خانه ای شد که در آنجا زنی نماز می کرد و زنی روزه داشت و زنی دیگر با شوهر خود در خلوت بود. پس چون زنها او را دیدند نماز و روزهٔ آن دو باطل شد و سیّم بر شوهرش حرام گشت؛ تصویر این چه نوع است؟

جواب: آن شخص داخل شوهر آن زن شوهردار بود، به سبب آنکه خبر مرگش به او رسیده بود شوهر کرده بود و آن دو زن دیگر قضاء نماز و روزه او را می کردند. پس به مجرد رسیدن آن شخص نماز و روزهٔ آن دو باطل می شود و آن دیگری بر شوهرش حرام می شود.

شعرٌ عربی:

و مهفّف الاطراف قلت له انتسب فاجاب ما قتل المحّب [علی المحب] حرام

والواو بمعنی ربّ و تهفیف به معنی التّلیین. و المراد بالأطراف الاعضاء الظّاهرة. والمراد بالانتساب بیان النّسبةو المعنی انّ ربّ ملین الاعضاء أی لطیفة الاعضاء و ذلك عبارة یعبر عن المعشوق بها قلت له بیّن نسبك حتّی أعرفك فأجاب بأنّ قتل المحب لیس بحرام. و الاشکال انّما هو فی الجواب حیث أنّه لامدخل له فی هذا السّؤال ظاهراً و رفع الاشکال أن بنی تمیم یرفعون خبر ماء النّافیة و الحجازیّین ینصبونه و المجیب هنا رفع خبر ما و هو قوله حرام حتّی یظهر منه نسبه و هو کونه من قبیلة بنی تمیم فکأنّه اجاب بانّه تمیمٌی.

فی زیارة مولانا ابی عبدالله علیه السّلام:

«السّلام علیك یا ثارالله و ابن ثاره والوتر الموتور». اعلم انّ المضبوط فی کتب الدّعآء ثار بغیر همز و الذی یظهر من کتب اللّغة أنّه مهموز و لعلّه خفّف فی الاستعمال ثم انّ الثّار الدّم و طلب الدّم و المراد هٰهنا هو الاخیر. و قوله ثارالله یحتمل معنیین: احدهما: انّك الذّی یطلب الله بدمه من اعدائه و حینئذٍ یقدّر مضاف للثّار أی أهل ثارالله و یکون اضافة الثّار الی الله بمعنی من. أی انّك أهل طلب الدّم من الله أی طلب الدم الّذی یکون الطّلب ناشیاً من سبحانه و أنت أهل لذلك الطّلب النّاشیء منه. و ثانیهما: انّك طالب الدّم بأمر الله أوفی سبیل الله و حینئذٍ یقدر الأهل و یکون اضافة الثّار امّا بمعنی فی، أی انّك أهل طلب الدّم أی دم الشهدآء فی الله أی فی سبیله حین الرّجعة، أو یکون بتقدیر مضاف أخر، أی انّك أهل الثّار بالله فی الرّجعة. و امّا قوله والوتر فهو منصوب بتبعیّة الجزء الاوّل من المنادی المضاف و هو بمعنی الفرد المتفرد فی الکمال من نوع البشر فی عصره الشّریف و الموتور الّذی قتل له قتیل فلم یدرك بدمه تقول وتره یتره وتراً و ترة و کذلك وتره حقّه نقصه ذکره

الجوهری و قال الجرزی من فاته صلوة العصر فكانّما و تراهله و ماله أی نقص يقال و ترته اذا نقصته فكأنّك جعلته و تراً بعد أن كان كثيرا و يمكن أن يكون الموتور تأكيداً للوتر كقوله تعالی «حجراً محجوراً» و قولهم بردبارد.

منسوب الی النّبی (ص):

«من ساوی عشراته آحاده فليس منّی.» المراد بالعشرات الحسنات وبالاحاد السّيئات. والتّعبير عن الحسنات بالعشرات و عن السّيئات بالاحاد لأنّ فی ازاء كلّ حسنة عشرة حسنات و فی ازاء كلّ سيّئة ليس الاّ سيّئة واحدة كما قال الله سبحانه «مَنْ جآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها وَمَنْ جآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى اِلاّ مِثْلَها» (انعام، ١٦٠). والحاصل انّه ليس منی احد الاّ من رجح حسناته علی سيئاته. هذا، وقد وجدت هذاالخبر فی كتاب **معانی الاخبار** للصّدوق منسوباً الی علّی ابن الحسين عليه السّلام هكذا حدّثنا سعدبن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن ابی عمير عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله عليه السّلام قال كان علیّ بن الحسين (ع) يقول ويل لمن غلبت احاده أعشاره فقلت و كيف هذا فقال أما سمعت الله عزّوجلّ يقول «مَنْ جآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها وَمَنْ جآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى اِلاّ مِثْلَها». فالحسنة الواحدة اذاعملها كتبت له عشراً والسّيئة الواحدة كتبت له واحدة فنعوذبالله ممّن يرتكب فی يوم واحد عشر سيّئات ولاتكون له حسنة واحدة فثقلت سيّئاته حسناته.

عبارة مشكلة:

«نفّذت خشبة فی بُغيفة فبزّغت بغيفة فقذفت فی جبّ» والمعنی أدخلت خلالا فی اللّحم الباقی فی الاسنان فخرجتها وطرحتها فی بئر.

حديث:

روی الصّدوق (ره) فی كتاب **معانی الاخبار** عن علی بن غراب قال حدثنی خيرالجعافر جعفر بن محمّد عن أبيه عن ابائه عن علیّ بن أبی طالب عليهم السّلام قال لعن رسول الله صلی اللّه عليه و اله النّامصة والمنتمصة والواشرة والمتوشرة والواصلة والمُستوصلة والواشمة والمستوشمة.

«النّامصة» الّتی تنتف الشّعر و«المنتمصة» الّتی تفعل ذلك بها، و«الواشرة» الّتی تنشر أسنان المرءة وتفلجها وتجدّدها و«المتوشّرة» الّتی تفعل ذلك بها، والمراد «بالواصلة» الّتی توصل شعر

المرءة بشعر آخر و«المستوصلة» الّتي تفعل ذلك بها، و«الواشمة» الّتي تشّم وشماً في يدالمرءة أوفي شيء من بدنها و هو نفرزنديها أوظهر كفّها أوشيئا من بدنها بابرة حتّى يؤثر فيه ثمّ تحشوه بالكحل أوبالنّورة فيخضّر. و«المتوشّرة» الّتي تفعل ذلك بها. و نقل الصّدوق (ره) حديثا آخر يدل على معنى آخر للواصلة والمُستوصلة وهو أنّه روى عن ابراهيم بن زيادالكرخي قال سمعت أباعبدالله عليه السّلام يقول لعن رسُول الله صلّى الله عليه و آله الواصلة والمُستوصلة يعنى الزّانية و القوّادة.

فائدة:

يسمّى الحسن والحسين عليهما السّلام بشبّر و شبيّر بفتح الشّين المعجمة وهما اسمان لولدى هٰرون فسمّى الحسن و الحسين بهما كمارواه الصّدوق فى **معانى الأخبار** عن جابر رضى الله عنه قال لمّا حملت فاطمة عليها السّلام بالحسن عليه السّلام فولدت وقدكان النّبيّ صلّى الله عليه و آله أمرهم أن يلفّوه فى خرقة بيضاء فلفّوه فى صفراء و قالت فاطمة عليها السّلام يا على سمّه فقال عليه السّلام ماكنت لأسبق باسمه رسول الله صلى الله عليه و آله و جاء النّبى (ص) فأخذه و قبّله و أدخل لسانه فى فيه فجعل الحسن يمصّه ثمّ قال لهم رسول الله (ص) ألم أتقدّم اليكم أن تلفّوه فى خرقة بيضاء فدعا بخرقة بيضاء فلفّه فيها ورمى بالصّفراء وأذّن فى أذنه اليمنى وأقام فى اليسرى. ثمّ قال لعلّى عليه السّلام ما سمّيته فقال (ع) ماكنت لأسبقك باسمه فاوحى الله عزّوجلّ الى جبرئيل أنّه قدهبط الى محمّد صلّى الله عليه و آله ابن فاهبط اليه فاقرئه السّلام وهنّئه منّى ومنك وقل له انّ عليّا منك بمنزلة هارون من موسى فسمّه باسم ابن هارون قال (ص): وماكان اسمه؟ قال: شبرّ. قال لسانى عربى قال سمّه الحَسَن فسمّاه الحسن. فلما ولـدت الحسين عليه السلام جاء اليهم النبىّ صلى الله عليه و آله ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلام و هبط جبرئيل عليه السلام على النبىّ صلى الله عليه و آله فقال ان الله جل ذكره يقرؤك اسلام وبقول لك انّ علياً منك بمنزلة هارون من موسى فسمّه باسم ابن هارون قال (ص): و ما كان اسمه؟ قال: شبيّر. قال: له انّى عربى. قال: سمه الحسين فسمّاه الحسين. ولايخفى انّه يظهر من ذلك انّهما اسمان عبريّان ثمّ انّ الاوّل بتشديد البآء المفتوحة على وزن بقّم. و ثانيهما بكسر البآء المشدّدة بعدها اليآء المثناة السّاكنة.

حديث:

فى **معاني الاخبار** للصّدوق (ره) عن أبى بصير قال سئلته عمّا روى عن النّبى صلّى الله عليه و آله انه قال انّ ولدالزّنا شرّ الثلاثة مامعناه قال عنى به الأوسط انّه شرّممّن تقدّمه و ممّن تلاه.

اقول: يمكن أن يكون مراده (ع) والله أعلم ممّن تقدمه أبويه وممّن تلاه أولاده فهو الأوسط أى واسطة بين أبويه وأولاده و كونه شرّامن أبويه لأنّه ماصدرعنهما الاّ معصية تقبل التّوبة ويطهر ان منها باجراء الحدّ عليهما ولو لم يتوباولم يحدّالايعاقبان لأجل هذه المعصية الاّ عقابها بخلاف ولدالزّنا فانّ كونه كذلك ممّا لاعلاج له أصلا و يترتب عليه خباثة باطنيّة يوجب صدور أنواع المعاصى بل ربما يؤدّى الى الارتداد وامّا كونه شرّامن أولاده فظاهر فلانّ اولاده وان كانوا أولادالزنا أيضا ولكنهم ليسوا أولاد الزّنا حقيقة بل بواسطة أبيهم بخلاف أبيهم فانّه ولدالزّنا حقيقة فما يترتب على كونهم كذلك من المفاسد أقلّ ممّا يترتب على كونه كذلك. و يمكن ان يراد من ولدالزّنا ثانى الخلفاء أى هو شرّ من الاوّل والثّالث لكون جميع المفاسد مترتّبا على عمله.

حديث:

روى عن النّبى صلى الله عليه وآله انّه قال أنا الفتى بن الفتى أخو الفتى. وحلّ هذا الحبر يعلم ممّا رواه الصّدوق (ره) **فى معانى الاخبار** عن أبان ابن عثمان عن الصّادق جعفر بن محمّد عليهما السّلام عن أبيه عن جدّه عليهم السّلام أنّ اعرابيّا أتى رسول الله صلّى الله عليه وآله فخرج اليه فى رداء ممشّق فقال يا محمّد (ص) لقد خرجت الى كأنّك فتى فقال صلّى الله عليه وآله نعم يا أعرابى أنا الفتى بن الفتى أخو الفتى فقال يا محمّد أما أنت الفتى فنعم وكيف ابن الفتى وأخو الفتى فقال (ص) أما سمعت قول الله عزّوجلّ «قَالُوا سَمِعْنَا فَتىً يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرٰهِيمُ» (الانبياء، ٦٠)، فانا ابن ابراهيم عليه السّلام و أمّا أخو الفتى فانّ مُنادياً ينادى فى السّمآء يوم أحد لاسيف الاّ ذوالفقار ولافتى الاّ على فعلى أخى و أنا أخوه.

حديث:

روى الصّدوق (ره) فى **معانى الاخبار** عن أبى جعفر محمّد بن علىّ الباقر عليه السّلام أنّه قال ثلاثة من عمل الجاهليّة الفخر بالأنساب والطّعن فى الأحساب والاستسقاء بالأنواء. والانوآء جمع نوء وهو الانتقال بالابطاء. والمراد بالانواء هيهنا ثمانية وعشرون نجماً معروفة المطالع فى أزمنة السّنة كلّها من الصّيف والشتاء والرّبيع والخريف يسمّى بمنازل القمر و اسماؤها و هكذا: «شرطين» «بطين» «ثريا» «دبران» «هقعة» «هنعة» «ذراع» «نثرة» «طرفة» «جبهة» «ذبرة» «صرفة» «عوا» «سماك» «غفر» «زبانا» «اكليل» «قلب» «شولة» «نعائم» «بلدة» «ذابح» «بلع» «سعو» «اخبيه» «مقدّم» «مؤخّر» «رشا» و «يسقط». من هذه الكواكب فى كلّ ثلاث عشر ليلة نجم فى المغرب مع طلوع الفجر ويطلع آخر يقابله فى المشرق من ساعته وبعد انقضآء سقوط هذه الثّمانية والعشرين

و طلو عها ينقضى السّنة ثمّ يرجع الامر الى النّجم الاوّل مع استيناف السّنة المقبلة وسميت هذه النّجوم بالأنوآء لأنّه اذاسقط السّاقط منها بالمغرب ناء الطّالع بالمشرق بالطّلوع وذلك النّهوض هو النّوء فسمّى النّجم به وكانت العرب فى الجاهليّة اذاسقط منها نجم و طلع آخر قالوا لابدأن يكون عندذلك رياح و مطر فينسبون كلّ غيث يكون عند ذلك الى ذلك النّجم الّذى يسقط حينئذٍ فيقولون أمطرنانوء الثّريا و الدّبران و السّماك وماكان من هذه النّجوم.

حديث:

روى الصّدوق (ره) فى الكتاب المذكور باسنادين عن عايشة قال[١] كنت عندالنّبى صلّى الله عليه و آله فاقبل علىّ بن أبى‌طالب عليه السّلام فقال هذا سيّدالعرب فقلت يا رسول الله ألست سيّدالعرب قال أنا سيّدولدآدم وعلىّ سيّدالعرب قلت و ماالسيّد قال (ص) من افترضت طاعته كما افترضت طاعتى و لايخفى انّ مفهوم الحديث انّ عليّا ليس سيّد غير العرب مع أنّه ليس بصحيح و كذا ينافى قول النّبى صلّى الله عليه و آله يوم الغدير الا من كنت مولاه فهذا علىّ مولاه ويمكن حلّه بأن يقال انّ الاشكال انّما هواذالم يكن السّيد بمعنى مفترض الطّاعة بل كان بمعنى الأشرف و أمثاله فانّ عليّاً أشرف أولاد آدم بعدالنّبى صلّى الله عليه و آله و امّا بعد تفسيره بمفترض الطّاعة فلااشكال اذلايجتمع فى عصر واحد نبيّان أواما مان أونبّى وامام مفترضا الطّاعة الّا اذانصب النّبى اوالامام نائباً خاصاً فيكون طاعته مفترضة على كلّ من نصبه عليه كافتراض طاعة المنوب عنه. واذا عرفت ذلك فنقول انّ قوله (ص) هذا سيّدالعرب مخصوص بوقت الخطاب فانّ وقت الخطاب ماكان علىّ عليه السّلام مفترض الطّاعة الّا على من نصبه النّبى صلّى الله عليه و آله عليه و لم ينصبه على غير العرب لعدم قبولهم الاسلام بعد ولكنّه نصبه على العرب أى جعله نائبا عن نفسه فى كثير من الأوقات كالغزوات والحروب و ساير الأوقات و أمّا النّبى صلى الله عليه و آله فكان مفترض الطّاعة على جميع ولد آدم أى يجب عليهم اطاعته فى قبولهم دينه و اطاعتهم ايّاه فى أوامره ونواهيه. و أمّا قوله (ص) «الا من كنت مولاه فهذا على مولاه» فهو نصب له بعد موته فانه قد صدر عنه بعد ايابه عن حجّة الوداع.

حديث:

روى الصّدوق (ره) فى الكتاب المذكور عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: من صام يوما طوعاً فلو أعطى ملأالارض ذهباً ما وفى اجره دون يوم الحساب يعنى انه لو اعطى ملاء الارض ذهباً ما وفى ذلك بتقدير أجر الصّوم فانّ أجر كلّ عمل انّما هو عشر أمثاله ولايقدر ثواب الصّوم كذلك

فعشرة أمثال ثواب اعطاء ملاء الارض لايفي بتقدير ثواب الصّوم حتّى يقال انّه ثواب كثواب من أعطى هذا القدر من الذّهب بل ثوابه لايعلم الاّ في يوم الحساب وهذا موافق لماروى عنه (ص) انّه قال قال الله عزّوجلّ: كل أعمال بنى آدم بعشرة أضعافها الى سبعمائة ضعف الاّ الصّبر فانّه لى وأنا اجزى به فثواب الصّبر مخزون فى علم الله عزّوجلّ و الصّبر الصّوم.

فى الزّيارة الجامعة الكبيرة:

وحجج الله على أهل الدّنيا والآخرة والأولى. وفيه أنّ ذكر كل واحد من الدّنيا والأولى يغنى عن ذكر الآخرة فما فائدة ذكرهما معاً؟ ويمكن توجيهه بوجوه: **الاوّل**: انّ قوله عليه السّلام و الأولى تاكيد للدّنيا. **والثّاني**: أنّ المراد بالآخرة أهل الملّة الآخرة أى أمّة النّبى صلّى الله عليه وآله و بالأولى أهل الملّة الاولى أى الأمم السّابقة و المعنى انّهم غالبون على جميع الأمم فى جميع الأمور. وتقديم الملّة الآخرة على الأولى لشرافتهم وظهور كونهم (ع) حججاً عليهم. **والثّالث**: أن المراد بأهل الدّنيا الأحياء و بأهل الآخرة الّذين خرجوا من هذه الّدار و بأهل الّدار الاولى الموجودين فى عالم الّذر وتقديم أهل الّدنيا والآخرة على أهل عالم الّذر لكونهما أشدّين ظهوراً و لأظهريّة كونهم حججاً عليهما ثمّ انّ فى بعض الاخبار ايضاً ايمآء الى كونهم حجةّ الى أهل عالم الّذر. **والرّابع**: أن يراد بأهل الدنيا الّذين يطلبون الّدنيا وهم عن الآخرة غافلون وبأهل الآخرة هم الّذين يعملون لاجل الثواب و الحذر عن العقاب فيكون عباداتهم لأجل الوصول الى مستلّذات عالم الآخر من الحُور و القصور و الغلمان و بأهل الأولى أهل الملّة الاولى الّذين لايقصدون من أعمالهم الاّ وجه الله سبحانه و ليس أعمالهم أعمال الأُجَراء. و قدورد فى بعض الاخبار تقسيم الّناس الى هذه الاقسام الثّلثة. **والخامس**: أن يراد من أهل الّدنيا الموجودون فى هذا العالم الحّسى من الّناس و غيرهم من غير ملاحظة كونهم فى هذا العالم بل أعمّ من أن يكونوا فى الّدنيا أوارتحلوا الى العقبى ومن أهل الاخرة الّذين أوجدهم الله سبحانه فى عالم الاخرة ولم يوجدوافى هذا العالم المشاهد من الحور و الغلمان وملائكة الجنان وخزنة النّيران و غيرهم ومن أهل الأولى الّذين اوجدهم الله سبحانه لا فى هذا العالم الحسّى المادى و لا فى عالم الآخرة بل أوجدهم فى عالم الملكوت من المجردات من النّفوس و العقول و تأنيث الأول حينئذٍ بتقدير الّدار فكنّى عن عالمهم بالّدار. **والسّادس**: أن يراد بأهل الّدار الأولى الموجودون فى أوايل القوس النّزولى و بأهل الّدار الآخرة الموجودون فى أواخر القوس الصّعودى و بأهل الّدنيا الموجودون فى أواخر القوس النّزولى و أوايل القوس الصّعودى. و هذا التّوجيه قريب من سابقه.

حديث:

روى الصّدوق (ره) فى **معانى الاخبار** عن قنبر مولى على عليه السّلام قال دخلت مع على بن أبى طالب عليه السّلام على عثمان بن عُفان فاحبّ الخلوة فأومى الى على (ع) بالتّنحى فتنحيت غير بعيد فجعل عثمان يعاتب عليّاً وعلى عليه السّلام يتطّرق فأقبل عليه عثمان فقال مالك لاتقول ان قلت لم أقل الّا ماتكره وليس لك عندى الّا ماتحبّ. وفيه اشكال وهو أنّ الظّاهر منافات قوله (ع) وليس لك (الخ) لقوله (ع) ان قلت لم أقل (الخ). وتوجيهه انّ معنى قوله اولا قلت انّه ان قلت جوابك لم أقل الّا الحّق وأنت كارهٌ له فان قلت اعتددت عليك بمثل ما اعتددت به علّى ولكنّى لاأقول جواباً لأنّه ليس لك عندى الّا ما تحبّ أى لاأريدأن أفعل شيئاً الّا فعلا تحبّه فلا أجيبُك لأنّه الّذى تحبه. والحاصل أنّ عدم جوابى لك لأنّه ان أحبّ ما أقول الّا ماتكره ولكنى ما أريدأن أفعل شيئاً تكره فلاأجيب وان كنت عاتباً.

حديث فى زيارة الحسين:

روى عن الصّادق عليه السلام أنّه قال: «انّ ايّام زائرى الحسين عليه السّلام لاتعدّمن آجالهم». وفى رواية اخرى هكذا «لاتعدّ ايّام زيارته جآئياً وراجعاً من عمره» ويمكن توجيهه بوجوه:

احدها: انّه لايحسب عليه ما انتفع به فيها من رزقه المقدر له ولايكتب عليه الّذنوب فى تلك المدّة فكأنّهاليست من عمره لعدم مؤاخذته بالّذنوب فيصير الكلام مجازاً ويدل عليه الأحاديث المروية الدّالة بصريحها على انّه لايكتب عليه الّذنوب فى تلك المدّة. **وثانيها:** انّ الله سبحانه يزيد فى عمر زائرى الحُسين عليه السّلام بقدر أيّام زيارته فيكون هذا الزّايد غير العمر المقدرله والأجل المكتوب عليه ويوافق ذلك روايات كثرة كما روى فى **التّهذيب** عن أبى جعفر عليه السّلام قال مروا شيعتنا بزيارة الحسين عليه السّلام فانّ اتيانه يزيد فى الرزق ويمدّفى العمر ويدفع مصارع السّوء. الحديث، الى غيرذلك من الاخبار. **وثالثها:** أن يرادمن قوله (ع) من آجالهم آجال موتهم أى لايعدّ من الأوقات الّتى أجل فيها موتهم فيكون المعنى انّ أيّام زيارته لايكون وقتالموت زائره فيه فلايموت فيه بل ان كان بقى من عمر الزّائر يوم أوساعة أول يبق منه شىء وسافر للّزيارة يزيد عمره بحيث يذهب الى الزيارة ويزور ويرجع الى منزله ثّم يموت اذا استوفى بقيّة عمره وهذا التّوجيه أنسب للّرواية الأولى والفرق بينه وبين سابقه ظاهر فانّ سابقه يستلزم زيادة عمر الزّائر بقدر أيّام الزّيارة مطلقاً بخلاف ذلك فانّه يستلزم الزيادة ولوكان أجله قريباً بحيث لايفى بأيّام الزّيارة. واقّا لولم يكن أجله قريباً ولم يكن موافقا لأيّام الزّيارة فلايزيد فى عمره. **ورابعها:** انّه لايحاسب بهذه الأيّام فى يوم القيمة عند محاسبة أيّام العمر والسّؤال عن مصرفها وما اتلف عمره

فيها. بقى هنا اشكال و هو انّه يلزم على التّوجهين الأوسطين الثّانى و الثّالث أن لا يموت أحد من زوّاره عليه السّلام فى طريق الزّيارة ذهاباً و لا عوداً و لا فى مشهده و معلوم انّ ذلك خلاف الواقع المشاهد و دفعه من وجوه:

الاوّل: كما انّ أسباب زيادة العمر كثيرة جدّا كالزيارة و الحجّ و الصّدقة وصلة الرّحم و غير ذلك من الأسباب المأثورة كذلك أسباب نقص العمر أيضا كثيرة جدا كترك الزّيارة و قطيعة الرّحم و غير ذلك ممّا اشتملت عليه أحاديث عقاب الأعمال و غيره حينئذٍ نقول لعلّ سبب زيادة العمر و طوله يعارضه فى بعض الأفراد سبب قصر العمر و نقصه و يكون مساويا أو أقوى فلا يترتب اثر على السّبب. **والثّانى:** أن شروط القبول كثيرة وموانعه كثيرة فلعلّ من مات من الزّائرين قبل العود لم يقبل منه. **والثّالث:** انّ ثواب الزّيارة كثيرة فمنها ازدياد العمر و منها زيادة الرّزق و منها دفع مصارع السّوء الى غير ذلك و لا يزم أن يحصل الجميع لجميع الزّائرين و ان كانت الرّواية عامّة بل يجوز أن يكون لكّل فرد من أفراد الزّائرين نوع من الثواب الموعود به أو نوعان فصاعدا بحسب ما اقتضته الحكمة الالهّية و المعدّات الخارجّية فلعلّ من مات فى الطّريق استحّق نوعاً آخر من الثّواب غير زيادة العمر على حسب اقتضاء الحكمة. و دفعه بعضهم بوجهين آخرين: **أحدهما:** يكون طول العمر و زيادته بقدر الّذهاب و العود كلّيا حاصلا لكل أحد و يكون على قسمين حاصل قبل الموت و حاصل بعده فى الرجعة بعد أن يحشره هذه الزّائر الى الّدنيا وقت الّرجعة. **وثانيهما:** أنّه يحتمل أن يكون ذلك مخصوصاً بالأجل الموقوف الّذى يحتمل الزيادة و النّقصان باذن الله سبحانه دون الأجل المحتوم الّذى لا يحتملها فلعل الّذى يموت قبل الّرجوع من الّزيارة كان أجله محتوماً يحتمل الّزيادة.

حديث تماميّة شهر رمضان:

روى انّ شهر رمضان لا ينقص أبداً. و اشكال هذا الحديث ظاهر لمخالفته لظاهر القران و الأحاديث المتواترة و اجماع الاماميّة و توجيهه يمكن بوجوه:

الاوّل: الحمل على التّقية فانه قال الّشيخ في *التّهذيب* انّ القول بأنّ شهر رمضان لا ينقص أبداً قول جماعة من الغلاة و العامة، انتهى. فظهر أنّ جمعاً من العامّة يذهبون الى العدد فيمكن حمل حديثه على التّقية و ان كان مذهب قليل من العامّة لكن قد يقتضى الحكمة و المصلحة التّقية فى مثله. و يجوز ارادة اخفاء المذاهب أو كان القائل به مشهوراً فى ذلك الوقت أو كان هو الحاضر فى ذلك المجلس و هو السّائل و النّاقل. الثّانى: أن يجعل قوله أبدا قيداً للكلام و يقال أنّ النّفى راجع اليه خاصة أى لا يكون دائما ناقصاً بل يكون تارة تاماً و تارة ناقصاً فان قلت هذا الحكم غير مخصوص

بشهر رمضان فلاوجه لتخصيصه بالّذكر و افراده بهذا الحكم قلنا انّ له سبباً أوجب التّخصيص و قدوردت به الّروايات وهو أنّ قوما كذبوا على النّبى صلى الله عليه و آله فزعموا أنّ الّذى صامه فى شهر رمضان كان النّقصان فيه أكثر من التّمام وانّ أكثر مايكون شهر رمضان على النقصان ثمّ قابلهم آخرون فادعوا أنّه لم يصم الاّ تماماً ولم يكن الاّ تماماً ولا يكون صيامه أبدا الاّ على التّمام فاقتضت الحال الّرد على الفريقين. الثالث: أن يحمل على الغالب. والّرابع: أن يحمل على حالة الاشتباه و حصول المانع من الّرؤية فى آخر الشّهر فانّه يجب الحكم بالّتمام. وحاصله انه لاينقص أبدا مع عدم الّرؤية. والخامس: أن يبقى على ظاهره بأن يقال انّه لايكون سنة من السّنين ناقصاً فى الواقع و نفس الأمر وان كان بحسب الّرؤية تسعة وعشرين ولكنّه يكون آخر شهر شعبان أوّل شهر رمضان فى نفس الأمرمع الامكان ولولم يمكن فيه فينقل الكلام الى شهر رجب وصورة عدم الامكان و نقص شهر رمضان نادرة جدّا ومع ذلك لايجب القضاء ولايجب العمل الاّ بالّرؤية لأنّا مكلّفون بذلك لابنفس الأمر فيكون المراد بمثل ذلك الخبر الاعتقاد وبالاخبار الرّؤية العمل. والسّادس: أن يكون المراد انّه لاينقص فضله و شرفه أبدا بالّنسبة الى غيره من الشّهود كما أنّ شعبان لايتّم بالّنسبة اليه وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين وشعبان ثلاثين بحسب الّرؤية. والسّابع: أن يكون المراد انّه لايجوز اطلاق لفظ النّقصان على هذا الشهر الشّريف لانّه محتمل للّذم بل غالب الاستعمال ظاهر فيه ويؤيده ماورد انّه لايجوز أن يقال رمضان بغير شهر لانّه من اسمآء الله تعالى فلايجوز أن يقال جاء رمضان وذهب رمضان و نظير ذلك. والثّامن: أن يكون المراد انّه لاينقص صومه المفروض فيه أبداسواء كان بحسب الّرؤية تامّاام لا بمعنى أنّ الصّوم الواقع فيه مُجزولايجب قضاء يوم منه ان اتّفق تسعاً وعشرين كما ذهب اليه أصحاب العدد فيدل على بطلان قولهم. التّاسع: أن يكون التابيد محمولا على الزّمان الطّويل كما حملوا عليه ما تمسّك به اليهود من قول موسى عليه السّلام على ما زعموا تمسّكوا بالسّبت أبدا وكذا بعض آيات الوعيد على بعض الحالات. وحاصل المعنى أنّه لايكون أكثر الأوقات ناقصاً كماقاله بعض العامة وورد به الخبر عنهم يعنى انّ نقصه غير غالب على تمامه والفرق بين هذا وبين الثّالث ظاهر امّا لفظافانّ رجوع النّفى الى المقيّد يخالف رجوعه الى القيد والمقيّد. وامّا معنى فلانّ نفى غلبة النّقصان غير اثبات غلبة التّمام. والعاشر: أن يكون المراد أنّ شهر رمضان لاينقص أبداً عمّا يكون الشّهر العربى عليه و هو امّا ثلاثون أوتسعة وعشرين أى لايكون أقلّ من تسعة وعشرين فاذا كان بحسب الّرؤية ثمانية و عشرين يوماً يجب قضاء يوم منه وحمل الخطآء على أوّل الشّهر وهذا مجمع عليه. والحادى عشر: أن يكون المرادانّه لاينقص فرض صومه أبداً بمعنى انّ كل يوم ثبت كونه منه يجب صومه فيكون اشارة الى عموم الفرض واستغراقه لجميع الأيّام الّتى من هى من الشّهر. والثّانى عشر: أن يكون

المراد انّه لاينقص قضاؤه أبدا بمعنى انه لايجزى فى قضائه الاّعدة مافات يوماً بدل يوم فلايظن انّه اذافات كلّه بسفر أو مرض أوغيرهما من الأعذار أوعمدا و كان ثلاثين يوماً انّه يجزى صوم تسعة و عشرين يوماً قضاء عنه لأنّه الشّهر كثيراً مايكون تسعةً و عشرين.

حديث مشكلٌ:

روى الشّيخ فى *التّهذيب* و غيره عن على عليه السّلام قال «انّ أوّل صلوة أحدكم الرّكوع» و وجه الاشكال فى الحديث ظاهر و يمكن توجيهه من وجوه:

الاوّل: أن يكون المراد انّ أوّل فعل وجب فى الصّلوة الرّكوع و قد نقل انّه لما نزل اقيموُا الصَّلٰوةَ لم يعلموا كيف يصلّون فنزل اركعَوُا و اسجُدُوا فيكون وجوب الرّكوع مقدّماً على وجوب النّية والتّحريم والقرائة والقيام وان كان متأخّرا فى الفعل اى الاتيان به. والثّانى: أن يكون انّ أول فعل تمتاز صلوة المسلم به عن صلوة غير المسلم هو الرّكوع فقد نقل انّه لم يكن واجباً فى بعض الملل السّابقة والشّرايع المتقدّمة كما نقل الطّبرسى مجمع *البيان* انّ صلوة اليهود ليس فيها ركوع. والثّالث: أن يكون المراد أنّ أوّل فعل من أفعال الصّلوة الّذى يمتاز به المصلّى عن غيره الرّكوع لأنّ النّية أمر قلبى لايطّلع عليه أحدوباقى الافعال المتقدّمة على الرّكوع أعم من أن يكون جزءاً من الصّلوة. الرّابع: أن يكون المراد أنّ أوّل فعل من أفعال الصّلوة الّذى علم من الشّارع الاعتناء و الاهتمام به و ترجيحه و تفضيله على غيره و الحكم بأنّه اوجب من سواه هو الرّكوع. والخامس: أن يكون المراد أنّ أوّل فعل يدرك المصلّى فضيلة الجماعة به ويجوز له الدّخول فيها الرّكوع. والسّادس: أن يكون المراد أنّ أوّل فعل اذا أتى به المصلّى لم يأت بمانسيه من الأذان و الاقامة الرّكوع فكأنّه أوّل الصّلوة و المسئلة وان كانت خلافية الاّ أنّه يجوز توجيه الحديث بارجاعه اليها. والسّابع: أنّ أوّل فعل ظاهراً اذا تركه المصلّى عمداً أوسهواً أوزاده كذلك بطلت صلوته هو الرّكوع فكأنه هو أوّل الصّلوة لأنّه أوّل الأركان الظّاهرية. والثامن: أن يكون المراد أنّ أوّل الصّلوة الّتى اذا دخل فيه المصلّى المتّيمم ثّم وجدالماء لايقطع الصّلوة له الرّكوع و هذه المسئلة أيضا خلافية. و التّاسع: أن يكون الرّكوع عبارة عن الخشوع والخضوع و الاقبال بالقلب الى الصّلوة و الانقيادلله و التّسليم و التّذلّل و من هذا القبيل قول الشّاعر:

لاتهين الفقير علّك ان تر　　　كع يوماً الدّهر قدرفعه

وهذاركوع الباطن وهو ركوع القلب وقد اشاراليه بعض المفسّرين. و المرادانّ أوّل ماينبغى للمُصلّى الاتيان به قبل الدّخول فى أفعال الصّلوة هو خشوع القلب و التّدبر فى انّه يريد أن يقف بين يدى البّار ويمتثل أمره. والعاشر: أن يكون الأول مجازاً بمعنى الأفضل فان الأوّل مقدّم على

غيره تقدماً حسّياً كما أنّ الأفضل مقدمّ على المفضول تقدّما معنويّاً وقد ذكروا التوجيه الحديث وجوهاً اخر تركناها لبُعدها.

حديث:

قد روى العامّة و الخاصّة عن النّبي صلّى الله عليه و اله انه قال: «الّدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر». وفي ظاهر الحديث اشكال فانّ كثيرا من المؤمنين أحوالهم في الّدنيا في نهاية الاستقامة ظاهراً و باطناً وكثير من الكفار في ضيق عظيم و ضرّ و فقر و احتياج و مرض فالّدنيا سجن لهم. وجوابه يمكن من وجوه كثيرة أحسنها سبعة:

الاوّل: انّ المؤمن وان كان في الدّنيا في نعيم وحسن حال فانّه بالّنسبة الي حاله في الجنّة في سجن وضيق و سوء حال و الكافر وان كان في الّدنيا في ضيق و سوء حال فانّه بالّنسبة الي حاله في النّار في جنّة ونعيم. فيكون الحكمان للدّنيا بالّنسبة الي الآخرة ومثل هذا التّوجيه مروى عن احسن عليه السّلام. و الثّاني: انه محمول على الأغلب. و الثّالث: أنّ المؤمن وان كان في نعمة وتنعّم فانّه سجن لأنّه لكونه مؤمناً عارفا لاينهمك في اللّذات الدّنيوية ولا ينغمر فيها بل يكون قصارا همتّه علي العمل الذّى يقرّ به الي مولاه فيكوه في سجن من حيث انّه دائما يكون في ملاحظة العمل بالطّاعات و اجتناب المحّرمات و ملاحظة أوقات الطّاعات و تحصيل اليقين و كسب الأخلاق و طلب العلم و الاتيان بالواجبات و المندوبات وترك المحرمات و المكروهات و ارتكاب المشاق و غيرذلك بل قديكون المشقّة عليه أكثر منها على من لايمكن له التلّذد باللّذات الدّنيويه فانّه ترك اللّذات الّتي لم يحصل بها ولا يمكنه الوصول اليه بخلاف ذلك فانّه يتركها مع وجودها وتمكّنه منها و صعوبة ذلك ممّا لايخفى و كذا يشتغل بتزكية النّفس الّتي هي الجهاد الأكبر و مثل ذلك و الكافر مطلق من ذلك السجن همّته مصروفة في قضاء الشّهوات بقدرما يقدر عليه. والرّابع: أنّ المؤمن وان كان متاع الّدنيا حاصلاله موجودا عنده فهو لايلتفت اليه ووجوده عنده كعدمه همّه الخروج من الدّنيا و العروج الى مرتبة العُليا ولايريد البقاء في هذه الدّار الّا لارتكاب مشقّة يقربة الى باريه فصحته و سقمه لايتفاوتان عنده يشتغل بالّسكر عندالّصحة و يتسربل بالرّضا عندالّسقم وجود النّعم يؤذبه و التّشبه بأهل الاخرة أمله قلبه يطير الى عالم اخر وان كان جسمه في هذا العالم مشتاق الى حضرة الموجود يصبح اللّيالى بالبكآء و الحنين و يمسى الأيام بالصّوم و عبادة ربّ العالمين شوقه الى الخروج من الدّنيا كشوق المسجون الى الخروج من السّجن. والخامس: أنّ السجن من شأنه الضّيق والجنّة من شانها السّعة و الدّنيا ضيقة بالنّسبة الى منزل كلّ مؤمن في الجنّة واسعة بالّنسبة الى منزل كل كافر في النّار. والسّادس: أن من كان في السّجن فهو في مشقّة و ان حصل له

لذّات خارجيّه من جهة أخرى ومن كان في الجنّة فهو فى تنعّم وان حصل له مشقّة خارجّية من جهة آخر كما هو شأن جنّات الدّنيا. والسّابع: انّه يمكن أن يكون الحديث خبرا بمعنى الأمر يعنى ينبغي للمؤمن أن يجعل الدّنيا على نفسه بمنزلة السّجن وكان فكره مصروفا على أسباب الخروج. وهذا التّوجيه فى بقية الحديث غير ممكن الاّ بتكلفّ بأن يقال أمر الكافر بالتّنعم فى الّدنيا وجعله جنّة على نفسه على وجه التّهديد حتّى يكون أمر المؤمن وارداً على سبيل الحقيقة وأمر الكافر على سبيل المجاز.

حديث فى النّذر:

حديث روى فى باب النذر من **التّهذيب** موضع الاشكال منه هذا: سأله عن رجل جعل عليه ايمانا أن يمشى الى الكعبة أوصدقة أونذرا أوهدياً ان كلّم أباه أوأمّه أوأخاه أوذارحم أوقطع قرابة أو مأثماً يقيم عليه أوامر لايُصلح فعله فقال لايمين على معصية الله. الحديث. والاشكال فيه انّها حصل من الجمع بين قول السّائل ان كلّم اباه الى قوله اوذارحم وقوله اوقطع قرابة الى قوله لايصلح فعله كما لايخفى ويمكن حلّه بوجوه:

أحدها: ان يقرء ان قوله ان كلم منصوبة وقطع على الفعليّة وفسرّ التكلّم بالتّشاجر والتنازع فيكون المعنى سأله عن رجل ألزم على نفسه بالايمان أولأجل الايمان المشى الى الكعبة أوصدقة أونذرا أوهدياً مشاجرة أبيه أوأمّه أوأخيه أوقطع قرابة أوالاصرار على المآثم (الخ) فقال لايمين فى معصية الله. الثّانى: أن يكون ان مكسورة شرطيّة والبواقى بحالها ويكون المقصود انّه لوألزم باليمين أحدالأشياء المذكورة على نفسه لوشاجر أباه أوغيره أوقطع قرابة أو فعل مأثما (الخ) وكان ذلك الالزام للشكر على حصول ذلك ويكون هذه الأفعال عنده نعمة فأجاب عليه السّلام بماحاصله أنّه لاينعقد. الثّالث: أن يكون ان مكسورة شرطيّة وكلّم من التكلّم بمعنى التلفّظ وقطع على المصدريّة وكان معطوفا على محذوف يدل عليه الكلام فيكون المعنى أنّه حلف بالمشى أوالصّدقة أوغيرهما ان كلّم أباه أوغيره من المذكورين عقوقا أوقطع قرابة أومأثما (الخ) أى كان ذلك لأجل حصول العقوق أوقطع القرابة أوغيرهما فيكون اليمين هناللزّجر لاللشّكر. الرّابع: أن يكون ان مكسورة وكلّم بمعنى تلفّظ وقطع بصيغة الماضى ويكون السّؤال عجما لوكان متعلّق اليمين أشياء بعضها معصية وبعضها غير معصية فوردالجواب بالتّفصيل بأن ماكان على معصيته لم ينعقد.

حديث:

روى فى **الكافى** عن ابى جعفر عليه السّلام انه قال بنى الاسلام على خمسة: الصّلوة والزّكوة والحجّ والصّوم والولاية. قال قلت وايّ شئ أفضل قال: الولاية لأنّها مفتاحهنّ والوالى هو الدّليل عليهنّ. قلت فالّذى يلى ذلك الفضل قال: الصّلوة انّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال الصّلوة عماددينكم قال قلت ثمّ الّذى يليها فى الفضل قال: الزّكوة لأنّه قرنها بها و بدء بالصّلوة قبلها وقال رسول الله صلّى الله: الزكوة تذهب بالذّنوب قلت والّذى يلى ذلك فى الفضل قال: الحجّ قال الله تعالى «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و من كفر فانّ الله غنىٌ عن العالمين». الى أن قال قلت ثمّ ماذا يتبعه قال الصّوم قلت ولم صار الصّوم آخر ذلك أجمع قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله الصّوم جنّة من النّار قال ثمّ قال انّ أفضل الاشياء ما اذا أنت فاتك لم يكن منه توبة دون أن ترجع اليه فتؤديه بعينه انّ الصّلوة و الزّكوة والحجّ والولاية ليس ينفع شئ مكانها دون ادائها وانّ الصّوم اذا فاتك أوقصرت أو سافرت فيه أديّت مكانه أيّاماً غيرها وجزيت ذلك الذّنب بصدقة ولاقضاء عليك و ليس من تلك الاربعة شئ تجزى مكانه غيره.

اقول فى هذاالحديث مواضع مشكلة:

احَدُها: قوله عليه السّلام قال رسول الله صلّى الله عليه و آله الصّوم جُنّة من النّار فى جواب ولم صارالصّوم (الخ) فانّ التّعليل والاستشهاد بالحديث لايفهم منه وجه كون الصّوم متأخّر اعن الأربعة فى الفضيلة والجواب لايطابق السّؤال ظاهراً. وثانيها: ماذكره عليه السّلام فى بيان الفرق بين الصّوم والأربعة من انه اذافاتت الاربعة لاتوبة فيها بل يجب ادائها بعينها بخلاف الصّوم فانّه لاقضاء عليك فيها فانّه لافرق فى هذه الحيثيّة بين الصّوم والأربعة. وثالثها: قوله لاقضاء عليك فانّه يناقض ظاهر قوله (ع) أديّت مكانه أيّاما غيرها. والجواب امّا عن الاوّل: فهو انّ قول السّائل لم صارالصّوم آخر ذلك أجمع يحتمل معنيين: أحدهما: أن يكون مراده انّ ماوجه كون الصّوم متأخّرا فى الفضل عن الأربعة ولم صار كل واحد منها أفضل منه ووجه تطبيق الجواب على السؤال على هذاالمعنى أن يقال انّ مراده (ع) انّ ماقاله رسول الله صلّى الله عليه و آله فى مدح الصّوم هو هذا و هذاالنّعت للصّوم والمدح له قليل بالنّسبة الى مدح الأربعة بما تقدّم بيان ذلك أنّ مامدح به الولاية هو انّه مفتاح غيره من العبادات المذكورة الّتى منها الصّوم والوالى هو الهادى والدّليل عليهنّ فاذا كان هو مفتاح الصّوم وغيره والوالى هو الدّليل عليه و على غيره فيكون كلّ ماللصّوم من المدح حاصلا له مع مالغيره ممّاهو مفتاح له والوالى دليل عليه وما مدح به الصّلوة هو أنّها عمادالدين وكونه أدّل على الفضيلة من مدح الصّوم من وجهين: أحدهما: انّ الّدين مركّب من أمور منها الصّلوة ومنها الصّوم و منها غيرهما و اذا كانت الصّلوة هو العماد لتلك الأمور فلامحالة تكون أفضلها فانّ عمادالشئ أفضل من ساير أجزائها فانّ به قوام غيره. و ثانيهما: انّه يعلم منه أنّ النّجاة من النّار

لايتحقّق بعد ترك الصلوة بخلاف قوله الصوم جنّة من النّار فانّ النجاة من النّار موقوف على وجودالّدين ووجودالّدين موقوف على الصّلوة لتوقف وجودالشئ و قوامه على العماد فالنّجاة من النّار موقوف على الصّلوة و أما كون الصّوم جنّة من النّار لايوجب توقّف النّجاة منها عليه لعدم حصرة الجنّة بالصّوم. وما مدح به الزّكوة هو أنّها قرين الصّلوة و تذهب بالذّنوب. والثّانى منها يساوى مدح الصّوم ان لم يكن أفضل منه فانّه لايدخل النّار من لاذنب له فيبقى الأوّل منهما زايدا على مدح الصّوم. على أنّ وصفه الثّانى أزيد من وصف الصّوم لأنّ بعد ذهاب الذّنوب لايبقى ألم من آلام النّار والبرزخ والمحشر بخلاف كونه جنّة من النّار فانه لاينفى الاّ ألم النّار فيحتمل أن يكون به آلام آخر من آلام البرزخ وطول الموقف وغيرهما. وما مدح به الحج وما ذكر فى الاية هو أيضا أزيد من وصف الصوم بوجهين: أحدهما: انّه يفهم أنّ الحج على النّاس للّه وهذاالوصف يزيد على وصف الصّوم لأنّ كون العبادة مخصوصة بكونها للمعبود من غير ملاحظة شئ آخر يوجب أفضليّتها على غيره عمّا يكون الاتيان به لأجل النّجاة من النّار أوالوصول الى الجنّة أومثلهما. وثانيهما: انّ الآية تدل على كفر تارك الحجّ ولاشك أنّ هذا وصف يزيد على جميع الاوصاف. والثّانى ممّا يحتمل أن يكون معنى لقول السّائل أن يكون مراده من قوله لم صارالصّوم آخر ذلك أجمع أنّه لم يعقّب هذه الأربعة به ولم صار الصّوم ملحقا بها معدوداً معها مع أنّه أمر سهل وتكليف خفيف بالنّسبة الى الأربعة وغيرها فانّه مجرّد ترك أكلة واحدة بالنّهار واستيفائها باللّيل و الزّيادة عليها فكيف صار من جملة مابنى عليه الاسلام مع أنّه بحسب الظّاهر لانسبة له الى الأربعة فان الصّلوة تكليف شاق واشتغال للظّاهر والباطن ووقوعه على الوجه التّام يتوقّف على حضور قلب و توجّه تام الى من يصلّى له فى جميع أجزاء الصّلوة مع تكرّرها كلّ يوم مراراً معددة و توقفها على تطهير الظّاهر و توقّف بقبولها على تطهير الظّاهر والباطن وعلى مقدّمات كثيرة أخرى واشتمالها على أحكام كثيرة وكون الزّكوة مشتملة على بذل المال الّذى هو أحبّ الاشياء عند أكثر النّاس بعدالنّفس بل يسمح كثير من العقلآء ببذل الارواح دونه وكون الحجّ موجباً للمشقّة الشديدة ارتكاب المخاطر العظيمة وترك الأوطان و الأهل بل يظنّ فيه بذل الأرواح ويحتاج الى صرف الأموال و نصّ على اشتماله على المشقّة كلام ذى الجلال والى غيرذلك و كون الولاية أمرا قلبيّاً ليس حصوله و تحصيله اوّلا بالاختيار ومع ذلك يشتمل على فرض الطّاعة والاقرار بها لصاحبها وهى لاتقصر عن العبوديّة. و تطبيق الجواب على السّؤال على هذاالمعنى ظاهر فانّه أجاب (ع) بأنّ الصّوم أيضا عظيم الشان والمنزلة شرعا فان النّبى صلى الله عليه وآله قال فيه ما قال و معلوم أنّ اتقاء النّار واجب ولايحصل الاّ بعبادة عظيمة واجتهاد زايد وحاصله انّه يحسن لذلك الحاقه بالأربعة فى الحكم وان قصر عنها فى الفضيلة.

والجواب عن الاشكال الثّاني: فعلي المعنى الأوّل لقول السّائل يمكن بوجوه: الأوّل: و هو الاظهر أن يكون المراد من الجواب أنّ الاشياء اذا كانت على قسمين قسم اذا تركه المكلف لم يقبل توبته من تركه في شئ من افراده الا أن ياتي به ويقضيه بعينه وقسم اذا تركه المكلّف لا يلزم قضائه في جميع أفراده بل وجب القضاء في بعضها وكان غير القضاء مجزيا في بعض آخر فلامحالة يكون القسم الأوّل افضل من الثّاني والأربعة من القسم الأوّل والصّوم من الثّاني فانّ كل واحد من الأربعة لا بدمن قضائه والاتيان به بعينه ولا يجزى عنه الاّ أن يتصدق ببدله لصدقه لخلاف الصّوم فانّه في عدة صور يجزى الصدقة عنه كما تقرّر في محلّه. وعلى هذا قالوا وفي قوله (ع) وجزيت ذلك الذّنب بصدقة بمعنى أو ويكون معنى الكلام أنّ الصّلوة و الزكوة والحجّ والولاية ليس بشئ ينفع مكانها دون ادائها أبدا في شيء من أفرادها. والصّوم اذافاتك أوقصرت أوسافرت فيه يكون التلافي على قسمين امّا ادّيت مكانه أيّاما غيرها فيكون حينئذٍ عليك القضاء وهذا في أكثر أفراده أوجزيت ذلك الذّنب بصدقة ولانصاب عليك و هذافي بعض أفراده. والحاصل أنّ الفرق بين الأربعة والصّوم أنها لا بدمن قضائها وهو شرط في التّوبة منها. وأمّا الصّوم فتارة يجب قضاؤه وتارة لايجب بل يجزى الصّدقة عنه كماتقرر شرعا فاشار الى القسم الاوّل بقوله أديت مكانه أيّاماً غيرها والى الثاني بقوله وجزيت الى قوله ولاقضاء عليك. والثّاني أن يكون المراد أنّ كلا من الولاية والحجّ والصّلوة والزّكوة أفعال مخصوصة امّا لسانية أوجنانيّة اواركانيّة وان كان فيها ترك أيضا والوقت ليس جزء لشئ منها بل امّا شرط لها كمافي الصّلوة والحجّ أوليس شرطا أيضا كما في الولاية والزّكوة وشرطيّته في الصلوة و الحجّ أيضا على سبيل التّوسعة بخلاف الصّوم فانّه ترك أشياء مخصوصة في وقت مخصوص. ألاترى انّه لم يزل مقيداً به فاذا فاتت أحدمن الأربعة وخرج وقتها وجب الاتيان به نفسه خارج الوقت وهو معنى القضاء بخلاف الصّوم فانّه اذا أخل به ثمّ أدّى مثله في وقت آخر ليمكن قضاء حقيقة حيث أنّ الركن الاعظم فيه هو الوقت وهو قدانقضى بل هو عوض عما اخل به ويكون قوله ثمّ أديت مكانه أيّاماً غيرها اشارة الى ذلك وقوله ترجع اليه فتؤدّيه بعينه وهكذا قوله أديت مكانه (الخ) لايخلوا عن تأييد لذلك التوجيه. الثّالث: أن يكون المراد أنّ الصّوم في الحقيقة هو احترام أيام هذاالشّهر بترك المفطرات واذافات واحترم أيّاماً آخر غيرها لم يكن قضاء حقيقة بل هو عوض عما أخل به أوكفّارة أوعقوبة ولا يمكن ابقاء ذلك في شهر رمضان آخر ليحصل تلافي احترامه بخلاف الأربعة فان معنى القضاء منها حاصل وهذا قريب من الأوّل و أمّا على المعنى الثاني لقول السّائل فيكون الاستشهاد بالحديث جواباً لقول السّائل وقوله انّ فضل الاشياء (الخ) يكون كاملا منه (ع) لبيان ماذكره من ترتيب الفضيلة ولايكون جواباً للسّؤال هذا ويحتمل على المعنى الأوّل لقول السّائل أن يكون الحديث لبيان فضيلة الصوم لابياناً لعلة

فضيلته ويكون مابعده بيانالعلة الفضيلة فيكون المراد أنّ الصّوم وان قال فيه رسول الله صلّى الله عليه و آله انّه جنّة من النّار ولكن فضل الأشياء (الخ). والجواب عن الاشكال الثالث يعلم ممّا ذكر فى الجواب عن الثّانى.

حديث فى التيمّم

روى فى **الكافى و التّهذيب و الاستبصار** عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن أبى عبدالله عليه السّلام انّه سئل عن التيمّم فتلاهذه الآية «وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُما» (مائده، ۳۸) و قال «فَاغْسِلوُا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرافِقِ» (مائده، ۵) و قال «امسح على كفيّك من حيث موضع القطع» و قال (ع) و ما كانَ رَبّكَ نسياً.

أقول فى هذاالحديث اجمال من وجوه: الأوّل: أنّ السّؤال وقع عن التيمّم والسّؤال عنه امّا يكون عن الكيفيّة أوالكميّة أوالوقت أوالعذرالمسّوغ له أومايوجبه أومـاينقضه أومـايبيحه أونحوذلك والجواب لا يطابق شيئاً من المذكورات. والثّانى: انّه ماوجه تلاوة الآيتين مع أنه لا يظهر لهمادلالة على الحكم المذكور الموافق لعمل الشّيعة أصلا بل ربما ظهر منهما دلالة على ماينا قضه كما لا يخفى. الثّالث: أنّ المعتبر عندالشّيعة فى القطع هو قطع الاصابع الأربع و ترك الابهام والكفّ وهذاالقدرفى التيمّم لا يجزى عندهم ولا عند غيرهم حتّى يمكن حمل قوله من حيث موضع القطع على التقيّة. والرّابع: أنّ فى الضّماير المذكورة تشويشاً من حيث انّ اللاّزم ان يكون ضمير تلا عائداً الى الامام عليه السّلام وضمير لفظة قال الاولى الى الله سبحانه والثّانية الى الامام والثّالثة الى الله تعالى و هذا غير سياق الكلام. والخامس: انّ قوله «وما كان ربّك نسيّاً» لا يظهر له مناسبة للحكم لا للاستشهاد فما وجه ذكره.

والجواب امّا عن الأوّل: فهو أنّ الجواب تضمّن بيان بعض الكيفية وهو مسح الكفين و حدّ ما يمسح منهما و ذلك كاف و لعلّ الامام (ع) فهم من السّائل اختصاص سؤاله بذلك أواقتضى حال الاقتصارفى الجواب عليه كما فى قوله تعالى «يَسْئَلوُنَكَ عَنِ الْأَهِلّةِ» (بقرة، ۱۸۹) و قوله سبحانه «يَسْئَلوُنَكَ ماذايُنفِقوُنَ» (بقرة، ۲۱۵) و امّا عن الثّانى: فبوجهين: أحدهما انّ الغرض عن ذكر الآيتين هوالرّد على العامّة حيث يقولون بوجوب استيعاب اليدين الى المرفقين فى التيمّم وتوجيه الرّد أنه أراد أنّه لما قيّد فى آية الوضوء الايدى بقوله الى المرافق و التّأسيس أولى من التّأكيدفهم أنّ القيد محتاج اليه و الاّ لكان بمنزلة الزائد أوالعبث فيثبت منه ارادة مادون المرفق من اطلاق اليدويدل عليه آية السّرقة حيث أنّه أطلق فيه اليدوأريد منه مادون المرفق اجماعاً فكانه قال انّ آية التيمّم مطلقة كآية السّرقة وليست كآية الوضوء مقيدة فلم قيّدتموها بما لا يدل عليه دليل و

تقییده فی الوضوء لایوجب تقییدهافی التیمّم بوجه. وثانیهما: أنّ الغرض من ذکر الآیتین التّنبیه والاستشهاد علی ورود الأیدی مطلقة اطلاقات متعدّدة کما فی آیتی الوضوء والسّرقة وغیرهما فما کان من اطلاقاتهما مقیّداً منصوصاً کآیة الوضوء لایجوز العدول عنه ومالم یکن کذلك کایة السّرقة وآیة التّیمّم فلابدمن استعلام بیانه من جهة السّنة. امّا عن الثّالث: فبانّه یمکن حمله التقیّة فی تعیین موضع القطع فانّ مذهب بعض العامّة فی القطع انّه من مفصل الزند ویحتمل أن یکون المقام مقتضیاً للتقیة فی هذاالحکم ولایکون مقتضیاً للتقیة فی وجوب استیعاب الید الی الموفق. وامّا عن الرّابع: فبأنّه یجوز أن یکون الضّمایر کلّها عائدة الی الامام (ع) غایته أن یکون قال الأولی والثّالثة بمعنی تلاأوتمثل أونحوهما علی انّه لاضیر فی بقاء الضّمایر علی ماهو الظّاهر کما فی قوله تعالی «لِتؤمنوا بالله وَرَسُولِه وتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ» (فتح، ۹) و غیر ذلك.

وأمّا عن الخامس فبوجهین: أحدهما: أنّ مراده (ع) أنّ الله سبحانه بین مایجب مسحه من الید فی التیمم ولم ینس بیانه ولم یترك شیئابغیر حکم ولاحکما بغیر دلیل. وثانیهما: أنّه یظهر من تقیید الأیدی فی آیة الوضوء بالمرافق فی کلّ موضع یکون الحکم مستوعباً للید الی المرفق یجب التّقیید بالمرافق فلوکان الامر کمایقوله العامّة من وجوب المسح الی المرفق لزم أن یکون الله سبحانه نسی التّقیید «وما کانَ رَبُّك نَسِیّاً».

معمّا (به اسم جمال):

بر عکس نقیض نعم ار افزایی هر دو طرف عین بیابی نامش

مراد از «نقیض نعم» لا است وعکس لا «ال» است. ومراد از «عین» چشم است وازدوطرف آن اوّل واخر آن است که جیم ومیم است وهرگاه جیم ومیم بر «ال» افزوده شود جمال حاصل می شود و هوالمطلوب.

معمّا به اسم شمس:

نام آن دلبر حمیده خصال قلب ماه است در میانهٔ سال

مراد از «ماه» قمر است و قلب قمر میم است. و مراد از «سال» عدد ایّام سال است که سیصدوشصت است ـ که به حساب ابجد «ش» و «س» باشد و چون میم در میانه ش و س درآید شمس حاصل می شود و هوالمطلوب.

معمّا به اسم عثمان:

تصحیف مکعب دو گر نقش کنی | بر فرق مکعب دو نامش دانی

مکعب عدد عبارت است از عددی که حاصل می شود از ضرب آن عدد در نفسِ خود و ضرب آن، ثانیاً در حاصل ضرب مثلا هست، مکعب دو است که حاصل است از ضرب دودر دوو ضرب دو در چهار که حاصل ضرب اوّل است. و مراد از مکعب دو در مصرع اول هزار است، زیرا که دو موافق عدد حروف ده است به جهت آنکه «دال» چهار است و «واو» شش و مکعب ده، هزار است همچنان که ظاهر است و علامت هزار غین است و مصحّف غ «ع» است. و مراد از مکعب دو در مصرع ثانی هشت است که حاصل ضرب دو در دو و دو در چهار است و به تازی هشت ثمان است و هر گاه عین را بر ثمان بیفزایی عثمان حاصل می شود و هو المطلوب.

بیان تفسیر الحدیث:

روی عن النّبیّ صلّی الله علیه و آله انّه قال:«من خاف أدلج و من أدلج بلغ المنزل». الدّلج هو السّیر فی الّلیل و فسّر الحدیث بتفاسیر: الاوّل: أنّ مراده (ص) أنّ من خاف الله والیوم الاخر اجتهد فی العبادة أیّام شبابه و قوّته و سواد شعره و قدکنّی عن العمل فی الشّباب بالّدلج فانّه یکنّی عن الّشیبة بالصّبح ولذلك فسّر قولهم عندالصّباح یحمدالقوم السّری بأنّ عندالشّیب یحمدالمرء ماعمله من الطّاعات أیّام شبابه و ما أحسن فی ذلك قول السّراج الورّاق:

وقالت یا سراجٌ علاك شیب | فدع لجدیده خلع العذار
فقلت لها نهاراً بعد لیل | فما یدعوك انت من النقار

فقالت قدصدقت و ما سمعنا باضیع من سراج فی نهار. الثّانی: أنّ من طلب أمراً یخاف فوته جدّ فیه فیکون الادلاج کنایة عن الجدّ و تحمّل المشقة وعلی هذا یکون کلامه (ص) محمولا علی العموم. الثّالث: أنّ مراده (ض) من الادلاج العبادة فی الّلیل وصلوة الّلیل فانّ العبادة بمنزلة السّیر الی الله فمتی وقعت باللّیل یکون ادلاجا. والمعنی أنّ من خاف من العقاب عبدالله فی ظلمات الّلیل فان الخائف لایزال ساهرا باللّیل ویمکن أن یکون مراده (ص) أنّ المسافراذخاف من الّلصوص وقطاع الّطریق سارفی الّلیل لئلاّ یطلعوا علیه واذاسار باللّیل بلغ المنزل فان قطع المراحل فی الّلیل أسهل کما قیل: تا شب نروی روز به منزل نرسی.

بیان نکتةٍ لآیة:

قال الله سبحانه: «وَإِذٰا رَأَوْا تِجٰارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْهٰا وَتَرَكُوكَ قٰائِماً قُلْ مٰا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجٰارَةِ وَاللّٰهُ خَيْرُ الرّٰازِقِينَ» (جمعه، ۱۱).

فان قلت ما النّكتة فی تقديم التّجارة على اللّهو فی صدر الآية و تقديم اللّهو على التّجارة فی آخرها؟

قلت التّجارة أمر مقصود يقبل الاهتمام فی الجملة و أمّا اللّهو فأمر حقير مرذول غير قابل للاهتمام ومقام التّشنيع عليهم يقتضى التّرقى من الأعلى الى الأدنى. فالمراد والله أعلم أن هؤلاء لاجدّ لهم فی القيام بالوظايف الّدينية ولا لهم قدم راسخ فی الاهتمام بالأوامر الالهيّة بل اذا لاح لهم امر دنيويّة[1] يرجون نفعه كالتّجارة أعرضوا عمّاهم فيه من عبادة الله سبحانه و لم يراقبوا مقامك فيهم وخرجوا اليها جاعلين ما يأملونه من التكسب نصب أعينهم بل اذا سنح لهم ما هو أقلّ نفعاً التّجارة بكثير و هو اللّهو ضربوا الأجله عن العبادة صفحاً وطوواعن ذكر الله كشحا وخرجوا اليه و لم يستحيوا منك و أنت قائم تنظر اليهم فظهر بهذا أنّ المقام يقتضى تقديم التّجارة على اللّهو فی أوّل الآية و أمّا تقديمه عليها فی آخرها فلأنّ المقام يقتضى التّرقى من الأدنى الى الأعلى فانّ الغرض تنبيههم على أنّ ما عندالله سبحانه من الأجر الجزيل والثّواب العظيم خير من هذا النّفع الحقير الّذى حصل لكم من اللّهو بل خير من ذلك النّفع الآخر الّذى اهتممتم بشأنه و جعلتموه نصب أعينكم وظننتموه أعلى مطالبكم أعنى نفع التّجارة الّتى يقبل الاهتمام فی الجُملة.

من أمثال العرب:

اهون من تبالة على الحجّاج. تبالة بفتح التّآء المثنّاة من فوق و تخفيف البآء بليدة صغيرة من بلاد اليمن وعملها أوّل عمل ولته الحجّاج فلمّا قرب منها قال للّدليل أين هى قال سترها عنك هذه الاكمه فقال الحجّاج ما أهون عمل بلدة تسترها عنى أكمة ورجع من مكانه فقالت العرب أهون من تبالة على الحجاج.

قضاء لامير المؤمنين:

انّه جاء رجلان الى امير المؤمنين عليه السّلام و كان مع أحدهما خمسة أرغفة و مع الآخر ثلاثة فجلسا يأكلان فجائهما ثالث فشاركهما فلمّا فرغوا رمى لهما ثانية دراهم فطلب صاحب الأكثر خمسة فأبى صاحب الأقل فتخاصما اليه (ع) فقال لصاحب الأقل قد أنصفك فقال يا امير المؤمنين حقّى أكثر من ذلك وأنا اريد مرّ الحق فقال (ع) اذا كان كذلك فخذ انت درهما واعطه الباقى.

أقول: والسّبب فی ذلك أنّ الأرغفة كانت ثمانية والاشخاص ثلاثة فأكل كلّ منها ثلاثه و

هو رغيفان وثلثا رغيف فأكل صاحب الثلاثة رغيفين و ثلثي رغيف فأكل الثّالث من أرغفته ثلث رغيف و أكل صاحب الأكثر أيضا رغيفين و ثلثي رغيف فبقى رغيفان و ثلث رغيف فاكله الثّالث. فالثّالث أيضا اكل رغيفين و ثلثين و هو ثمانية أثلاث ثلث واحد من صاحب الثلاثة وسبعة أثلاث من صاحب الخمسة فيكون حقّ الأوّل من الدّراهم ثمنه وهو درهم واحد وحقّ الثانى سبعة أثمانه وهو سبعة دراهم.

من الوقايع:

الّتى جرت بين الحسن الصبّاح والوزير نظام الملك انّ السّلطان ملكشاه أمر بنقل بعض الّرخام من حلب الى اصفهان فاكترى بعض أهل سوق العسكر لحمل خمسمائة رطل من الّرخام المذكور جمالا من رجلين من العرب وكان لأحدهما ستّة جمال وللاخرة أربعة و كان لكلّ منهما أيضا خمسمائة رطل فوزّعوا ذلك على جميع جمالهم العشرة ولمّا وصلوا الى اصفهان أمر السّلطان للرجلين بألف دينار و قسمها الوزير نظام الملك بينهما فأعطى صاحب السّتة ستّمائة وصاحب الأربعة أربعمائة فاعترضه الحسن الصبّاح فى حضرة السّلطان وقال قد صرفت مال السّلطان في غير مستحقّه ومنعت المستحق من ماله فانك قدظلمت فى هذه القسمة صاحب الجمال السّتة لأنّ حقّه من الألف ثمانمائة دينار و حقّ صاحب الاربعة مائتاديناره ثمّ قرّر ذلك بوجه معقد ملغزفقال السّلطان قلْ شيئا أفهمه أنا قال الجمال عشرة والأحمال ألف وخمسمائة رطل فثلثة أخماس الأحمال حملت على الجمال الّست وهى تسعمائة رطل خسمائة منها لصاحبها و أربعمائة للّسلطان و خمسان منها حملت على الجمال الأربع وهى ستّمائة رطل لصاحبها خمسمائة رطل و للسّلطان مائة رطل فحمل صاحب الأربع خمساً من خمسمائة رطل فيستحق خمس الألف وهو مائتان وحمل صاحب السّت أربعة أخماس الألف وهى ثمانمائة و يستحق أربعة اخماس.

فائدةٌ:

اعلم انّ الالف يسمّى هيولى الحروف وقطبها أما تسميتها بالهيولى لأنّ هيولى الشئ مادّته ومالا يمكن وجوده بدونها بل يتوقف وجوده على كونه مركّبا منها و من شئ آخر والألف كذلك بالنسبة الى الحروف فانّ كلّ واحدٍ منها مركب منها ومن غيرها ولا يمكن وجوده بدونها وذلك فى مثل البآء والتّاء والدّال ظاهر وامّا فى مثل الجيم والسّين وغيرهما فلتوقف وجوه على الياء وتركبه منها و من غيرها و وجودها موقوف على الألف. و امّا تسميتها بالقطب فلأن قطب الشئ وسطه والألف وسط جميع الحروف امّا بدون الواسطة كالقاف والكاف وامثالهما. و امّا بواسطة غيرها

كالجيم والعين فانّ وسطهما اليآء ووسط اليآء الألف فوسطهما الألف وقديطلق القطب على الألف لتساوى عددى لفظهما فانّ عدد كل منهما مائة واحدى عشر.

فائدة:

اعلم انّ لبعضهم طريق مستحدث فى رسم الخطّ يكتبون بها بعض مالايريدون أن يطلّع عليه جميع الاشخاص وقدكتب بهذاالطّريق شيخناالبهائى (ره) فى *الكشكول* بعض الكلمات وطريقه أن يرسم خطّ عرضى وعلى فوقه الرّقوم الهندسة لكلّ حرف رقم يساويه فى العدد فعلامة أحادها أن لايصل الى الخطّ العرضى وعلامة عشراتها أن يصل اليه ولايتجاوز عنه وعلامة مآتها أن يتجاوز عنه وامّا الألف فله حروف واحد وهو أيضا يكتب متجاوز أويفرق بينه وبين المآء بقرينة المقام فيكتب جعفر هكذا ٢٨٧٣ ومحمّد هكذا ٤٤٨٤ وزيدبن خالد هكذا ٤٣١٦٥٢٤١٧ وغياث هكذا ٥١١١.

فائدة:

اعلم أنّ النّار عندالعرب خمسة عشر ناراً: ١ـ نارالمزدلفة وهى ناركانوا يعملونها فى المزدلفة حتّى يريها من دفع من عرفة وأوّل من اوقدها قضى بن كلاب. ٢ـ نارالاستسقاء كانوا فى الجاهليّة اذاتتابعت عليهم السّنوات جمعوا ماقدروا عليه وعلقّوا على أعناقها واذنابها العسر والضلع وصعدوابها فى جبل وعر وأضرموافيها النّار وعجوابالدّعاء وروااَنّهم يمطرون بذلك. ٣ـ نارالتّحالف فانهم لايعقدون حلفا الاّ عليها ويطرحون فيها الملح والكبريت فاذا اماطت قالوا هذه النّار قدشهدت. ٤. نارالغدر كانوا اذا غدرالرّجل بجاره أوقد له ناراً بمنى أيّام الحجّ ثمّ قالوا هذه غدرة فلان ٥ـ نارتوقدللقادم من سفره سالماً غانماً ٦ـ نارالزّائر والمسافر وذلك انّهم اذا لم يحجبواالزّائر والمسافرأن يرجع أوقدروا ناراً وقالوا أبعده الله وأسحقه. ٧ـ نارالحرب وتسمّى نارالّلاهية توقدعلى يفاع أعلاماً لمن بعد عنهم ٨ـ نارالصّيديوقدونها فيغشى أبصارهم. ٩ـ نارالأسدكانوا يوقدونها اذاخافوا لانّه اذاراها حدق اليها وتأملها. ١٠ـ نارالسّليم وهى للملدوغ اذاسهر. ١١ـ نارالكلب يوقدونها حتّى لايناموا. ١٢ـ نارالعرى كانت ملوكلهم اذا سبّوا قبيلة وطلبوا منهم كرهوا أن يعرضوا النساء نهارالئلايفتضحن. ١٣ـ نارالوسم الّتى يوسمون بها الابل. ١٤ـ[١] وهى اعظم النّيران ١٥ـ نارالحرمين وهى التى اطفاهاالله.

قواعدُ لطيفة:

١ـ اذا أردت ان تعلم مقدار سطر من العدد تبدء باليمين و تسقط المراتب ثلاثاً ثلاثاً ثلاثاً الى ان يبقى ثلاث او اثنتان أو واحدة و تقرء مابقى على أنّه فى الابتداء و تزيد على مقروّك لفظ الألف بعدة الثلاثات السّابقة عليه ثم تقرء المراتب الثلاث السابقة عليه كذلك و تزيد على مقروّك لعّدة الثّلاثات السابقة عليه و هكذا الى أن ينتهى الى المراتب الثلاث الاوّل. مثاله: أردنا أن نقرء هذا العدد ٩٨٧٦٥٤٣٢١٠٠ وهو الارقام التّسعة مترتّبة مع الصفّرين على يمينها فبعد اسقاط المراتب مثلثا بقى ٩٨ فزدنا على ثمانية و تسعين لفظ ألف مرتّين و المراتب الثّلث السّابقة عليها ٤٣٢ عليها ٧٦٥ فزدنا على سبعمائة و خمسة و ستّين لفظ ألف مرتّين و المراتب الثّلث السّابقة عليها ٤٣٢ فزدنا على أربعمائة و اثنين و ثلثين لفظ ألف مرّة و المراتب الثّلث الاوّل مائة فالعدد المذكور ثمانية و تسعون الف الف الف و سبعمائه و خمسة و ستّون الف الف و أربعمائة و اثنان و ثلثون الفا و مائة.

٢ـ اذا اردت جمع أعداد متوالّية مبتدئة من الواحد تأخذ الأخير و مايتلوه و تضرب أحدهما فى نصف الآخر أوتزيد واحدا على العدد الأخير و تضرب نصف المجموع فى العدد الأخير. مثاله: أردنا ان نجمع من الواحد الى العشرة ضربنا احد عشر فى خمسة أو خسمة و نصفاً فى العشرة أو تزيد واحدا على العشرة و نضرب خمسة و نصفا فى العشرة فالحاصل و هو خمسة و خمسون والمطلوب.

٣ـ اذا اردنا جمع أعداد متوالية مبتدءة من أىّ عدد شئت تضرب مجموع الطّرفين فى ما زيد على تفاضلهما بواحد أو بالعكس أو تضرب نصف مجموع الطرفين فى عدة تلك الأعداد. مثاله فى جميع الثلاثه الى اثنى عشر تضرب العشرة فى نصف خمسة عشر أو بالعكس أوتضرب سبعة و نصفاً فى العشرة.

٤ـ اذا أردت جمع أفراد متوالية من الواحد تزيد على الفرد الأخير أو تربع نصفه و بعبارة أخرى تربع الشّطر الأعظم للفرد الأخير و هو عدد تلك الأفراد ففى جمعها الى احد عشر تربّع السّتة فعلم أن مجموع الأفراد المتوالية المبتدءة من الواحد الى أىّ فرد يكون مربّعا جذره عدد تلك الافراد.

٥ـ اذا أردت جمع الازواج المتوالية مبتدءة من الاثنين تضرب نصف الّزوج الأخير و هو عدّتها فيما يزيد عليه بواحد ففى جمع الأزواج من الاثنين الى العشرين تضرب العشرة فى أحد عشر.

٦ـ اذا أردت جمع أعداد مبتدءة من الواحد على نسبة الضّعف فانقص من ضعف أخيرها واحدا فالحاصل هو المطلوب مثلا اردنا أن نجمع من الواحد الى الثّامن فضعفنا مائة و ثمانية و عشرين و نقصنا من الحاصل واحداً بقى مائتان و خمسة و خمسون و هو المطلوب.

٧ـ اذا أردت جمع مضروبات الأعداد المتوالية المبتدءة من الواحد كلّ فى تاليه أعنى الواحد

الاثنين و الاثنين فى الثلاثة و الثلاثة فى الأربعة و هكذا تجمع تلك الأعداد و تنقص من الأخير واحداً فمضروب أحدهما فى ثلثى الآخر هو المطلوب.

۸ـ اذاأردت جمع مربّعات الأعداد المتوالية المبتدءة من الواحد تجمعها و تزيد واحداً على ضعف الاخير ثمّ تضرب أحدهما فى ثلث الاخر فالحاصل هو المطلوب.

۹ـ اذااردت جمع مكعبات الأعداد المتوالية المبتدءة من الواحد تضرب مجموعهما فى نفسه فالحاصل هو المطلوب.

۱۰ـ كلّ عدد ضرب فى عدد تارة و قسم عليه أخرى فمضروب الحاصل فى الخارج يساوى مربع ذلك العدد و بهذا يسهل طريق تحصيل المرّبع فى كثير من الموضع.

۱۱ـ زوج الفرد فقط لايكون مربّعاً و لامكعبا و لامال مال.

فائدةٌ هندسيّة:

مشهور است كه سى نفر در كشتى نشسته بودند، پانزده نفر از آنها مسلمان بود و پانزده نفر از كفّار بودند. وآن كشتى مشرف بر غرق شدن شد. كشتى كوچكى همراه بود، مجموع آنها داخل آن شدند ودرميان مسلمانان حكيمى بود، دانست كه اين كشتى كوچك سنگين خواهد شد وناچار بايد بعضى رابه دريا انداخت. پس اوپيشتر داخل شد وهر كه مى آمد- ازمسلمان يا كافر- درجايى مى نشاند به طريقى كه هرگاه نُه نُه بشمارند و نهم را در دريا اندازند اول پانزده نفر كفّار در دريا انداخته مي شوند و بعد از سنگينى كشتى گفت بايد نُه نُه شمرد و نهم را در دريا انداخت. پس مجموع كفّار به دريا انداخته شدند. و طريق نشاندن را نظم كرده اند و آن اين است:

ز تركان چهار و ز هندو است پنج   دو رومى ابا يك عراقى به سنج
دوبازوسه زاغ ويكى چون سهيل   سه روز و شبى يك نهار و دو ليل
دو ميغ و دو ماغ و يكى همچو دود   زنه نه شمردن برافتد يهود

يعنى طريق نشانيدن آن است كه اوّل چهار مسلمان نشانيد بعد از آن پنج كافر، بعد از آن دو مسلمان بعد از آن يك كافر، بعد از آن سه مسلمان بعد از آن يك كافر، بعد از آن يك مسلمان بعد از آن دو كافر، بعد از آن دو مسلمان بعد از آن سه كافر، بعد از آن يك مسلمان بعد از آن دو كافر، بعد از آن دو مسلمان بعد از آن يك كافر. و به اين طريق كه نشانيده شود، چون نُه نُه شمرده شوند و نهم به دريا انداخته شود، مجموع كفّار اوّل به دريا انداخته مى شوند.

بيان آية:

قال الله سبحانه: «وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً» (الإسراء، ١٠٩).

قال فی *الكشاف* ما معنى الخرور للّذقن قلت السّقوط على الوجه وانّماذكر الذّقن وهو مجمع اللحيتين لانّ السّاجد أوّل ما يلقى به الأرض من وجهه الذّقن انتهى. و اعتراض عليه بأنّ أوّل ما يلقى الارض هو الجبهة و الأنف لاالّذقن. و أجاب عنه فی *الكشف* بانّه اذا ابتدا الخرور فأقرب الأشياء من وجهه الى الأرض هو الذقن وان كان فی آخره وهو ابتداء الوضع على الأرض الأقرب هو الجبهة أو الأنف ويمكن أن يقال فی وجه ذكر الذّقن أبعد شیء من الوجه الى الأرض فی حال السّجود كان القصد الى وصول الأذقان الى الأرض أبلغ فی الخرور من القصد الى وصول الجبهة اليها فكأنّه قال يخّرون لأجل وصول الأذقان الى الأرض لأن الانحطاط أكثر فی وصول الأذقان من وصول الجبهة. و حاصله انّهم يبالغون فی الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن ايصاله اليها من الوجه.

فائدة:

اعلم انّ كلّية العوالم الّتی ضبطها أهل العرفان أربعة عوالم: «عالم الجبروت» و «عالم الملكوت» و «عالم الغيب» و «عالم الشّهادة».

امّا عالم الجبروت فهو مايعبّر عنه عن الّذات المقّدسة وينسب اليها وهو من جبرته على كذا أو أجبرته اذا اكرهته أو من قولهم نخلة جبّارة اذا علت بحيث لاتنالها الأيدی لانّه تعالى ألزم الخلق و أجبرهم بما حكم به وقضاه أوتعالى عن ادراك العقول فلم تبلغ غايته ومعناه. و امّا عالم الملكوت فهو مايعّبر عن صفاته تعالى وينقسم الى الملكوت الأعلى وهو مالايتعلّق منها بالمخلوقات وهی الصّفات الحقيقية و الملكوت الادنی وهو مايتعلق بها منها وهی الصّفات الاضافية فللحقّ تعالى على كلّ جبروت لاستيلائه على الكّل وفی كل شیء ملكوت لتصرفه فی الكّل «فَسُبْحانَ الَّذی بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَیْءٍ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (يس، ٨٣).

و امّا علم الغيب فهو ماكان من المخلوقات غائبا عن احساسنا. و عالم الشّهادة ماكان منها محسوساً لنا.

وجه تسمية مروان بالحمار:

قيل انّ مروان الحمار وهو اخر خلفاء بنی امّية انّما لقّب بالحمار لأنّ العرب انّما يسمّون مائة سنة بالحمار ومن زمن سلطنة معوية الى سلطنته مائة سنة فلذلك قيل له مروان الحمار فالّتركيب اضافی لاوصفی.

فائدة لُغَويّه:

قد ذكر اللغويّون فی مبدأ اشتقاق اسم الوزارة وجوهاً **منها**: انّه ماخوذ من الوَزَر الّذی هو الملجأ ومنه قوله تعالى: «كلّا لاوَزَرَ اِلیٰ رَبّكَ یَوْمَئِذ الْمُسْتَقَرُّ» (القيمة، ١٢-١١) و**منها**: انّه الأرز وهو الظّهر لأنّ الملك يقوى لوزيره. و**منها**: انّه من الوزر وهو العنى والثّقل ومنه قوله تعالى: «وَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ». و**منها**: أنّه من الوزر الّذی هو الاثم لشدة ما فی الوزارة من ارتكاب المآثم.

حديث:

روى انّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: أنا ابن الذبيحين. و الوجه فيه أنّه (ص) من ولد اسمعيل عليه السّلام وهو أحدالّذبيحين و أمّا الاخر فهو عبدالله (ع) فانّ عبدالمطّلب (ع) لم يكن له ولد الّاالحرب فنذرانّه ان ولدله عشرة ثمّ بلغوا لينحرن أحدهم لله عندالكميّة فلمّا تموّا عشرة اخبرهم بنذره فاطاعوه فكتب كلّ منهم اسمه فی قدح فخرج على عبدالله فاخذ عبدالمطّلب الشّفرة لينحره فقامت قريش من أنديتها وقالوا لاتفعل حتّى نظر فيه فانطلق به الى عرفة وقال قرّبوا عشرة من الأبل ثمّ اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الابل حتى يرضى ربّكم فقرّبوا عشرة فخرجت على عبدالله ثم زادوا عشرة فخرجت على عبدالله فلم يزالوا يزيدون حتّى صارت مائة فخرجت القدح على الابل فنحرت.

شعر ابى تمام:

احــاولت ارشـادى فعقلی مـرشـد ام أئتمت تـأديبی فدهـرى مؤدبی

همــا أظلمـا حــالیّ ثمّـة أجلبـا ظــلاميهمــا عن امــرد ثم اشيب

الضّمير فی هما راجع الى العقل والّدهر واراد بحاليه الفقر والغنى و الصحّة والمرض واليسر و العُسر ونحو ذلك واسناد الاظلام الى العقل لأنّ العيش لايطيب لعاقل لعلمه و تفطّنه بكونه مشوباً بالفناء والّزوال والى الّدهر لكونه عدّوا كلّ فاضل وقوله اجلبا (الخ) اى كشفا ظلاميهما وصيّر انی لكثرة التّجارب و مقاسات الشّدايد شيخا فی سن الصّبى متحمّلا للباسآء غير متزلزل عنها ولامتحيّر فيها.

فائدة:

انّما سميّت الجمعة جمعة لأنّ الله تعالى فرغ فيه من خلق الاشيآء فاجتمعت المخلوقات فيه. وقيل

سميّت بذلك لاجتماع النّاس فيه للصّلوة. وقيل أوّل من سماها جمعة الأنصار وذلك قبل قدوم النّبى صلّى الله عليه و آله الى المدينة و قبل نزول سورة الجمعة فانّهم اجتمعوا وقالوا انّ لليهود يومٌ يجتمعون فيه كلّ سبعة أيّام هو السّبت وللنصارى يوم آخر كذلك فلنجعل لنا يوماً نجتمع فيه فنذكر الله ونشكره فجعلوه يوم الجمعة و كانوا يسمّون يوم الجمعة قبل ذلك يوم العروبة فاجتمعوا الى أسعدبن زرارة فصلّى بهم يومئذ وذكر هم فسمّوه يوم الجمعة. و قيل أوّل من سمّاه جمعة كعب ابن لوى لاجتماع النّاس فيه اليه و هذاالرّجل أوّل من قال كلمة «أمّا بعد».

مَثَل:

قولهم هذاالامر مماير كب اليه اعجاز الابل، اى ممّا يقاسى له الّذل والأصل فى هذاالمثل انّ طريقة العرب انهم يردفون العبد و الأسير و مايجرى مجريهما ويركبونهم عجزالبعير.

فائدة لُغويّة:

فى كتاب أدب الكاتب انّه ممّا جآء مخفّفا والعامة تشدّده الّرباعية للسّن ولايقال رباعية وكذاالكراهية والّرفاهية وفعلت كذاطماعية فى معروفك ومن ذلك الدّخان والقدوم وممّاجاء ساكناً والعامة تحركه يقال فى أسنانه حفرة حلقة الباب و حلقة القوم و ليس فى كلام العرب حلقة بفتح اللّام الاّ الشّعر جمع حالق مثل كفرة جمع كافر. وممّا جاء مفتوحاً و العامة تكسره الكتان و العقار والّدجاجة والّدجاج وفص الخاتم وممّا جآء مكسوراً والعامة تفتحه الدّهليز و الانفخة والضفدع. و ممّا جاء مضموماً والعامّة تكسره. المصوان جمع مصين كالجربان جمع جريب.

من كلمات العَرَب:

اذاظهر البياض قلّ السّواد. يريدون بالبياض اللّبن وبالسّواد التّمر ويعنون به اذا اتسع الخصب و كثر اللّبن قلّ التّمر فى تلك السّنة وبالعكس.

حديث نبوىّ:

قال رسول الله صلّى الله عليه و آله بعثت الى الأسود والأحمر اى الى العرب والعجم لأنّ الغالب على ألوان العرب الأدمة والسّمرة والغالب على ألوان العجم البياض والحمرة والمراد بالعجم ماعدا العرب أوقيل المراد بالأسود والأحمرا الجنّ والانس فالأسود كناية من الجن لعدم ظهورهم والأحمر الانس.

فائدة:

السبّب فی تسمية الأيّام الّتی فی آخر البرد أيام العجوز أن عجوزا كاهنة فی العرب كانت تخبر قومها ببرد يقع وهم لا يعتقدون ولا يعتمدون على قولها حتى جاء البرد و أهلك زرعهم فقيل أيّام العجوز برد العجوز وقال الزّمخشری فی كتاب *ربيع الابرار* انّها سميّت بذلك لأنّها أيّام العجز ای أيّام آخر البرد. وقيل انّها سميّت بذلك لأنّ عجوزا طلب من أولادها انّهم يزوّجوها فشرطوا عليها أن تبرز فی الهوآء سبع ليال ثمّ يزوّجوها و كانت الواقعة فی تلك الايّام ففعلت فماتت من البرد فسميّت الأيّام بهذا الاسم.

القاب بعض الصّحابة:

قدلقّب بعض من الصّحابة والتّابعين بالقاب واشتهر بلقبه فمنهم غسيل الملئكة وهو حنظلة بن ابی عامر الانصاری خرج يوم أُحُد فاصيب فقال رسول الله صلّی الله عليه و آله هذا صاحبكم قدغسلته الملائكة. ومنهم قتيل الجنّ وهو سعدبن عبادة. ومنهم ذوالشّهادتين وهو خُزيمة بن ثابت الانصاری وهو شهد لرسول الله صلّی الله عليه و آله فی قضاء دين اليهود. ومنهم ذوالعينين وهو قتادة بن النعمان اصيب عينه يوم احد فردّها رسول الله صلی الله عليه و آله. ومنهم ذواليدين هو عبيدة بن عبدعمر والخزاعی كان يعمل بيديه معاً. و منهم ذوالثّدية كان باب الخوارج و كبيرهم، وجد من القتلی يوم النّهروان كانت احدی ثدييه مخدّجة كالثدی و عليها شعيرات. و منهم ذوالثّفنات كان يقال ذلك لعلی بن الحسين (ع) و لعلی بن عبدالله بن عبّاس لماعلی أعضاء السّجدات منهما من شبه ثفنات البعير لكثرة السّجود. و منهم ذوالسّيفين و هو ابو الهيثم بن التّيّهان لتقلّده فی الحرب بسيفين. ومنهم ذات النّطاقين وهی أسماء بنت ابی بكر لأنّها شقّت نطاقها للّسفرة ليلة خرج أبوها والنّبی صلّی الله عليه و آله مهاجراً الی المدينة. ومنهم سيف الله وهو علیّ ابن ابی طالب عليه السّلام و قديستعملونه العامة فی خالدبن وليد. ومنهم مصافح الملائكة وهو عمران ابن الحصين. ومنهم ذوالعمامة وهو أبوأجنحة سعيدبن العاص بن أميّة كان اذالبس عمامته لم يلبس قرشی عمامته حتّی ينزعها.

فائدة:

اعلم انّ «لَعَلّ» كلمة ترّج وفيها لغات لعلّ وعل ولعنّ بالنّون وعنّ ولأنّ بفتح اللّام وانّ ورعنّ و رغنّ بالغين المعجمة ولعلّت بزيادة التّاء فی آخر لعلّ. وقال الصّغدی انّ لعلّ يكون حرف جرّ فی لغة بنی عقيل كمايكون متی حرف جرّ فی لغة بنی هُذيل.

شعر لابی نواس

اقمنا بها يوماً و يوماً و ثالثا ويوم له يوم الترحل خامس

قال ابن الاثير فی المثل انّ مراده من ذلك انهم أقاموا أربعة أيّام ثمّ قال و يا عجباً له يأتی بمثل هذاالبيت السّخيف. و قال الصّغدی أبو نواس أجلّ قدراً من أن يأتی بمثل هذه العبارة بغير معنی طائل. والظاهر أنّ مراده انّ القام كان سبعة أيّام لأنّه قال بعد قوله و ثالثا و يوم آخر له اليوم الّذی رحلنا فيه خامس ولا شكّ أنّ اليوم الّذی ترحّلوا انّما يكون خامساً لليوم الّذی بعدالثّالث اذاأقاموا بعدالثّالث أربعة أيّام ولو كان أربعة أيّام لكان يوم التّرحل ثانيا لما بعدالثالث.

شعرٌ عربی:

يلومنی العاذل فی حبّه ومادری شعبان انّی رجب

وتوضيح ذلك أنّ العرب كانت تسمّی المحرّم مؤتمراً و صفرتاجراً وربيع الاوّل خوانا و ربيع الاخر نصابا و جمادی الأولی الحنين و جمادی الاخری الزنة ورجب الأصم و شعبان العاذل و رمضان النّافق وشوال غلا وذوالقعده هواعا وذوالحجّة بركا. ومعنی الشّعر حينئذٍ واضح ای يلومنی العاذل فی حبّه و يأمرنی بترك حبّه ومادری شعبان ای العاذل انّی رجب أی أصمّ.

فائدة:

كان تلامذة افلاطون ثلاث فرق وهم «الاشراقيون» و«الرواقيّون» و«المشّاؤن». فالاشراقيّون هم الّذين جرّدوا أرواح عقولهم عن النّقوش الكونيّة فأشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النّفس أفلاطونية من غير توسّط العبارات و تخلل الاشارات. و الّرواقيون هم الّذين كانوا يجلسون فی رواق بيته ويقتبسون الحكمة من عباراته و اشاراته. والمشاؤن هم الّذين يمشون فی ركابه ويتلّقون منه فوايدالحكمة فی تلك الحالة وكان أرسطو من هؤلآء وربّما يقال انّ المشّآئين هم الّذين كانوايمشون فی ركاب أرسطو لافی ركاب افلاطون.

فی الحديث:

خيرالخيل الادهم الارثم الاقرح المحجّل طلق اليمين فان لم يكن ادهم فكميت علی هذاالشّبهه. الادهم الأسود والأقرح الذی فی جبهته بياض بقدرالدّهم والأرثم مافی شفته العليا و أنفه بياض والحجل بياض قوائم الفرس قلّ أوكثر بعدأن لايجاوز الارساغ ولايجاوزالركّبتين. و الطّلق بضمّ المعجمة عدم التحجيل.

معمّا به اسم مسافر:

تا زقلب نام یار آگه شدم　　　دل زفکر بیهده پرداختم

مراد از نام، اسم است وقلب اسم «مسا» است. وهر گاه دل ازفکر پرداخته شود ــ یعنی کاف آن برود ــ «فر» می ماند و چون «فر» با «مسا» جمع شود مسافر حاصل می شود.

معمّا به اسم همام:

خوبان ستارگان سپهر ملاحتند　　　ماهست در میانهٔ ایشان نگار من

مراد از «ایشان»، عربیِ آن است که لفظِ «هم» باشد. و «ما» که درمیانهٔ «هم» باشد همام حاصل خواهد شد.

معمّا به اسم نوردین:

آنکه هستم ز خاك درگه او　　　من بیچاره روز و شب محروم

وطنش درمیان جان من است　　　نی درون دل ار کنی معلوم

مراد از «نی درون دل» نی درون قلب است. و «قلب» در اینجا مصدر به معنی مفعول است یعنی «نی درون» مقلوب، و نی درونِ مقلوب، «نوردین» است.

لُغَز (به اسم لنگ و شانه):

دو مرغ از مرغزاری کرد پرواز　　　به قصد هردوشان آهنگ کردم

یکی را پا بریدم گشت بی سر　　　یکی را سر بریدم لنگ کردم

چون پای شانه سر را بیندازی ــ یعنی لفظ سر را ــ همین شانه می ماند. وچون سرِ کلنگ را که کاف است بیندازی لفظ لنگ باقی می ماند.

حدیثٌ:

روی صدوق (ره) فی *معانی الاخبار* بأسناده عن عمروبن سعید عن أبیه قال کنت عندابی الحسن علیه السّلام حیث دخل علیه داود الرّقی فقال جُعلت فدك انّ النّاس یقولون اذا مضی للحامل ستّة أشهر فقد فرغ الله من خلقه فقال ابوالحسن (ع) أدع ولو بشق الصّفا فقلت جعلت فداك وایّ شیء الصّفا قال مایخرج مع الولد فانّ الله عزّوجلّ یفعل مایشاء. قوله ادع ولو بشق الصّفارّد علی قول النّاس حیث یقولون انّ الله فرغ من خلقه اذا مضی ستّة أشهر فانّ المفهوم منه أنّ

بعد مضی ستّة اشهر فلاحاجة الی الّدعاء لشق الصّفا و خروج الولدمنه الّذی یکون فی آخر وقت الحمل و مقارناً لوضعه.

بیان السیرین مع العُسر:

روی أنّه لمّا نزل قوله تعالی: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً». خرج الّنبیّ صلّی الله علیه و آله یضحك و یقول لن یغلب عسر یسرین. و توضیح ذلك أنّ العرب اذا کرت نکرة ثّم أعادتها نکرة مثلها صارت اثنتین کقولك کسبت درهما فانفقت درهما. فالثّانی غیر الأوّل واذا أعدتها معرفة فهی هی تقول کسبت درهماً فأنفقت الّدرهم فالثّانی عین الأوّل. و لهذا قال الزّجاج انّه ذکر العُسر مع الالف و اللّام ثّم ثنّی ذکره فصار المعنی أن مع ۱ العسر یُسرین و لبعضهم فی هذا المعنی:

فلاتیاس اذا أعسرت یوماً فقد أیسرت فی دهر طویل
فلاتظنن بربك ظنّ سوء فانّ الله اولی بالجمیل
فانّ العُسر یتبعه یسار و قول الله أصدق کلّ قیل

فائدة:

قد اشتهر فی اسم أخی یوسف (ع) ابن یامین و هو کما صرّح به فی القاموس غلط بل هو بنیامین کاسرافیل.

حدیث:

روی فی *الکافی* عن أبی عبدالله علیه السّلام قال خالطوا النّاس فانّه ان لم ینفعکم حبّ علیّ و فاطمة فی السّر لم ینفعکم فی العلانیة. المراد بالنّاس أهل السّنة و أطلق النّاس علیهم فی الأخبار کثیراً و یمکن توجیه الحدیث بوجهین: أحدهما أن یکون المعنی خالطوا أهل السّنة و لاتعتزلوا عنهم فیتهّموکم بسبب الاعتزال بحبّ علّی (ع) و فاطمة علیهما السّلام و یعادوکم و لاتظهروا حبّهما فانّ حبّکم ان کان بحیث لم ینفعکم فی السّر أی مع کون الحّب سرّا و مع مخالطة النّاس بل أمکن زواله بسبب المخالطة لم ینفعکم مثل هذا الحبّ فی العلانیة أیضا أی لو کان علانیة أیضا بل یجب أن یکون الحب بحیث لا یتفاوت سرّاً و علانیة. فلاتعتزلوا النّاس و لاتترکوا مخالطتهم لأجل حبّهما. و علی هذا فیکون الظرف متعلقا بالحب. و ثانیهما: أن یکون معنی نفع حبّهما فی السّر اتّباعهما و اطاعتهما فانّ من احبّ أحداً أطاعه و اتّبع أمره و نهیه و مقاله و فعاله لامحالة و یکون المراد انکم تدعون محبّتنا اهل البیت فی الظّاهر و هی لاینفعکم حتّی تنتفعوا بمحبّتنا فی السّر

باتّباعنا و الاقتداء ينافى مخالطة النّاس و تحملّ الاذى عنهم فى الله عزّوجّل.

حديث:

روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال أخبر تقله. قوله اخبر أمر من الخبر بالضّم و هو و الخبرة بالكسر و الاختبار التّجربة و الامتحان و تقله من قلى يقلى من القلى و هو البغض و الهاء للسّكت و المعنى اذا خبرت تبغض فان مع التّجربة يظهر مايكره غالباً. و قريبٌ منه مارواه فى *الكافى* عن أبى عبدالله عليه السّلام قال خالط النّاس تخبرهم ومتى تخبرهم تقلهم ونقل عن مأمون الخليفة أنّه قال لو لا أنّ عليّاً عليه السّلام قال اخبر تقله لقلت أنا أقله تخبر و الوجه فيه أنّ الحب يعمى عن رؤية المساوى فالاختبار لايحصل الاّ من القلى و الى هذا يشير كلام الشّاعر:

و عين الرّضا عن كلّ عيب كليلة   ولكن عين السّخط تبدى المساويا

حديثٌ:

روى فى *الكافى* عن أبى جعفر (ع) قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله من يتفقّد يفقد و من لايعدالصّبر لنوائب الدّهر يعجز ومن قرض النّاس قرضوه ومن تركهم لم يتركوه قيل فاصنع ماذا يا رسول الله (ص)؟ قال: اقرضهم من عرضك ليوم فقرك.

قوله «من يتفقّد يفقد» يعنى من يتفقد أحوال النّاس ويتعرفها يفقد الصّديق فانّه لايجد مايرضيه لأنّ الخير فى النّاس قليل وقوله (ص) اقرضهم من عرضك ليوم فقرك اى اقرضهم من عيبك وذمّك يعنى من عابك و ذمّك فلاتجازه واجعله قرضاً فى ذمّته لتستوفيه منه يوم حاجتك فى القيامة.

حديث فى الكذب:

روى فى *الكافى* بأسناده عن امير المؤمنين عليه السّلام أنّه يقول ايّاكم و الكذب فانّ كلّ راج طالب و كلّ خائف هارب. وفيه اشكال وهو أنّه ما معنى تعليل الحذر عن الكذب بقوله فانّ كلّ راج طالب(الخ)؟ و يمكن توجيهه بوجهين: أحدهما: انّه عليه السّلام أراد أن لاتكذبوا فى ادعائكم الرّجاو اخوف من الله تعالى وذلك لأنّ كلّ راج طالب لما يرجوا ساعٍ فى أسبابه وأنتم لستم كذلك و كلّ خائف هارب ممّا يخاف منه مجتنب ممّا يقربه منه وأنتم لستم كذلك. وثانيهما: أنّه (ع) حذر من الكذب على الله و على رسوله (ص) و على غيرهما و من ادّعاء الدين مع ترك العمل به والرّغب فى الصّدق بأن الكذب ينافى الايمان وذلك لأنّ الكاذب لم يطلب الثّواب ومن لم يطلب الثّواب فهو ليس براج بحكم المقدّمة الأولى و لم يهرب من العقاب و كل من لم يهرب من العقاب فهو ليس

بخائف بحكم المقدّمة الثّانية و من انتفى فيه الخوف والّرجاء فهو ليس بمؤمن كما هو المقرر عندأهل الايمان و دلت عليه الّر وايات.

فى النسب:

سؤال: ان قيل يمكن رجلان يكو ن كلّ واحد منهما خال الاخر؟ **الجواب:** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزّوج كلّ واحد من رجلين بنت الآخر فر زق كلّ واحد منهما ابناً فالابنان كلّ منهما خال الاخر. **سؤالٌ:** ان قيل يمكن رجلان يكو ن كلّ واحدٍ منهما ابن خال اخر؟ **الجواب:** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوجّ كلّ واحد من رجلين بأخت آخر فولدت كلّ واحدة منهما ابناً فالابنان كلّ واحد منهما ابن خال الاخر. **سؤال:** ان قيل يمكن رجلان أن يكو ن كلّ منهما عمّ الاخر؟ **الجواب:** قلنا نعم و ذلك فيما اذا تزوّج كلّ واحدٍ من رجلين بأمّ الآخر فر زق كلّ واحد منهما ابنا فالابنان كلّ واحد منهما عمّ الاخر. **سؤال:** ان قيل يمكن ان يكو ن رجلان كلّ واحد منهما عمّ امّ الاخر؟ **الجواب:** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزّوج كل واحد من الرّجلين بنت ابن آلاخر فولدت كلّ واحدة منهما ابنا فالابنان كلّ واحد منهما عمّ امّ الآخر. **سؤال:** ان قيل يمكن رجلان يكو ن كلّ واحد منهما خال أمّ الاخر؟ **الجواب:** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كلّ واحد من الرّجلين ببنت بنت اخرفرزق كلّ واحد منهما ابنا فالابنان كلّ واحد منهما خال أمّ الآخر. **سؤال:** ان قيل يمكن رجلان يكو ن كلّ واحد منهما خال أب الاخر؟ **الجواب:** قلنا نعم و ذلك فيما اذا تزوج رجلان كلّ منهما بأمّ امّ الآخر فولدت كلّ واحدة منهما ابنان فالابنان كلّ واحد منهما خال أب الاخر.

حديثٌ مشكل (سؤال رأس الجالوت عن مولانا الرّضا عليه السّلام):

سال رأس الجالوت عن مولانا الرّضا عليه السّلام بأن قال يا مولاى ماالكفر و ما الايمان و ماالجنّة و النّيران وماالشّيطانان اللّذان كلاهما المرجّوان. و قد نطق كلام الرّحمان بما قلت حيث قال فى سوُرة الرّحمن «اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاَنْساٰنَ عَلَّمَهُ الْبَيٰانَ».

فلما سمع الّرضا عليه السّلام كلامه لم يحرجواباً و نكت باصبعه الارض واطرق مليا فلمارای رأس الجالوت سكوته عليه السّلام حمله على عيه و شجّعته نفسه بسؤال آخر فقال: «يا رئيس المسلمين ماالواحد المتكثّر والمتكثّر المتوحّد والموجدالموجد والجارّالجامد والنّاقص الزّائد؟». فلما سمع الّرضا عليه السّلام كلامه وراى تسويل نفسه له قال (ع): «اى شئ تقول يا ابن ابيه و ممّن تقول ولمن تقول بيننا أنت أنت صرنانحن نحن». فهذا جواب مُوجزٌ و أمّا الجواب المفصّل فأقول: ان كنت الدّارى والحمدلله البارى انّ الكفر كفران كفر بالله و كفر بالشّيطان و

هما الشّيئان المقبولان المردودان أحدهما الجنّة والآخر النّيران وهما اللّذان المتّفاقان المختلفان وهما المرجّوان و نصّ به الرّحمان حيث قال «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ بَيْنَهُما بَرْزَخٌ لا يَبْغِيانِ فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ». ويعلم قولنا من كان من سِنخ الانسان و بما قلنا ظهر جواب باقى سؤالاتك والحمدلله الرّحمن والصّلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان و لعنه على الشّيطان. فلمّا سمع راس الجالوت كلامه بهت و تحيّر و شهق شهقة. و قال: «أشهدان لااله الاّالله وأنّ محمّدا رسول الله و أنّك وليّ الله و وصيّ رسوله و معدن علمه حقّا حقّاً.» أقول رأس الجالوت اكبر علماء اليهود كما أنّ جاثليق هو أكبر علمآء النّصارى قيل فى بيانه أنّ مراده الأصلى ليس السّؤال عن نفس هذه الأمور بل هو مقصود بالتّبع و مقصده الأصلى السّؤال من وجه اجتماع هذه الامور مع حصول التّنافى بينهما وسلك فى السؤال مسلك الجدل حيث استدل بكلام الرّحمان. بيانه أنّه تعالى قال فى سورة الرّحمن الّتى هى مجمع تعداد النّعم فى الآخرة والأولى بعده ذكر نعمه تعليم القران «خَلَقَ الأنْسانَ عَلَّمَهُ البَيانَ». فذلك يقتضى أن يكون خلق الانسان أعظم النّعماء و كذلك تعليمه البيان و هو النّطق الفصيح المعرب عما فى الضمير وذلك يقتضى الجبر فى العقايد والأفعال والأعمال اذمقابلة تعليم البيان لخلق الانسان يقتضى خلق الضّمير فى الانسان فاذا كان الضّمير مخلوقا لله تعالى و اظهاره باللّسان والبيان كان تعليمه أيضا فذلك يستلزم أن يكون كل مايحصل من الضّمير والبيان من الله تعالى و مع ذلك عدّ ذلك من النّعماء المرجّوة و على هذا فلامعنى للكفر والايمان وكذا لامعنى للجنّة والنّيران ومامعنى الكفران و مامعنى الشّيطانان المرجّوان و كيف يجتمع مرجّو يتهما. هذا آخر ماوجد فى النّسخة الـشريفة ولم يتم بيان حديث رأس الجالوت وعدم تمامه امّا لحدوث عايقة لمؤلفهٔ طاب ثراه أولفقد بعض الأوراق من النّسخة أى نسخة الأصل أولعدم و فاء عُمره الشّريف باتمامه. والله عالم بحقايق الأمور.

و من مُلحقات هذه النّسخة الشّريفة احتجاج مولانا الرّضا عليه السّلام:

اعلم انّ هذاالكتاب المستطاب الّذى فاق على اقرانه وارتفع عن التّعريف واستغنى عن التّوصيف:

من كان فوق محلّ الشّمس منزله   فليس يرفعه شىء ولايضعه

اشتمل على جملة وافية من مشكلات العلوم و جملة كافية من معضلات الفنون فكم فيه من الفوايد والفرايد و العوائد والقواعد من نكت العلوم و نخب الرّسوم فلعمرى انّ مافيه من الزّواهر النّواضر يلذالاسماع و يقرّللنواظر.

من بين اتـرابـه فى كـلّ مسئلة   كـانّـه البـدر بين الأنجم الـزّهـر

بل نوره غلب الشمسين ضوئهما   فليس مع نوره شمس ولا قمر

و كيف لا وهو مصنّف العلوم و مدرسها والمقدم فى مجامعها و مدارسها علاّمة نراق و المجتهد على الاطلاق أعلى الله مقامه ورفع درجاته. لكن لمّا لم يخرج من المسودة تامّاً و بقى بعض صفحاته على البياض و لم يكمل شرح حديث ثامن الائمّة صلوات الله وسلامه عليه مع رأس الجالوت شمر لاتمامه والسّعى تمامه حافده العالم العامل الفاضل الكامل سندالفقهاء و مستند العلماء شيخنا المؤيّد ومولانا المسّدد الحاج ملاّمحمّد طيّب الله ثراه فأكمل تفسير الحديث وألحق به شرح خطبة أوّل الائمّة وهادى الاّمة امير المؤمنين عليه و على أولاده صلوات الله الملك المبين فى جوامع التّوحيد ليكون بمنزلة ختام الكتاب ليكون ختامه مسكا ففى ذلك فليتنا فس المتنافسون ولمثله فليعمل العاملون و شرح حَسَب مقتضى الحال والحمدلله العلّى المتعال و هو حسبى.

بسْم الله الرّحمن الرّحيم

هذا اخرما تصدّع ببيانه أفاض الله عليه شابيب غفرانه ولعمرى لقد اجاد فيما افاده و كان ذلك الّذى يبشّر الله به عباده فكم من سرّ مكتوم كشف لثامه فسرّ به قلب كلّ طالب و كم من رحيق مختوم فضّ ختامه فأقر به عين كلّ شارب الاّ انّه رحمه الله مضى و ما أتم معنى حديث الّرضا (ع) لكنّه شمل التّوفيق سبطه الّدقيق البحر العميق الّذى عقمت النّساء أن ياتين بمثله و ما أظلّت السّمآء على نظيره من قبله البحر الموّاج اذاتكلّم والسراج الوهّاج اذاظلم الجهل و ادلّهم الطّود البازخ والسّنام الشّامخ بدر الظّلام و علم الأعلام ظهير الملّة والّدين و مُبيّن قوانين الشّرع المبين المولى الأمجد والامام الأوحد الحاج ملاّمحمّد البسه الله تعالى حُلل النّور و سقاه من عين السّلسبيل والكافور حتّى أفاد و أجاد و بيّن المراد و أظهر الكنوز من مطاوى هذاالحديث المرموز منّ على الطّالبين بطيب أنفاسه وكشف القناع عن وجوه أعراسه فكان الجدير أن يجعل ذلك من متممات هذاالكتاب لئلايقرع الطّلاب فى حلّه كلّ باب والله الموفق للصّواب. قال نوّرالله تعالىٰ مرقده.

بيان معنى حديث الّرضا عليه السّلام فى جواب سؤالات راس الجالوت

بسْم الله الرحّمن الرّحيم

الحمد للّه ربّ العالمين و الصّلوة على محمّد و آله الطّاهرين. و بعد يقول الّراجى رحمة ربّه الباقى محمّدبن احمدبن محمّد مهدى النّراقى انّ بعض الفضلاء الاصدقاء سألنى عن بيان معنى هذاالحديث الشّريف الّذى هو شبه المرموز سؤالا وجواباً فأجبته مع قصورالبال و اختلال

الأحوال اذلم يسعنى ردّه.

قال حفظه الله ايّها العالم الرّباني والعارف الصّمداني والكاشف عن اسرار كلمات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين المأمول من ألطاف جنابكم أن تمنّوا عليّ ببيان معنى هذاالحديث الشّريف وشرحه و تبيينه على وجه التّفصيل.

وهذه عبارته سئل راس الجالوت مولانا الرّضا عليه السّلام فقال يامولاى ماالكفر وماالايمان وماالكفران وماالشّيطانان اللذان كلاهما مرجّوان وقدنطق كلام الرّحمن بماقلت حيث قال فى سورة الرّحمٰن «اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرآنَ خَلَقَ الْانْسانَ عَلَّمَهُ الْبَيانَ». فلمّا سمع الرّضا (ع) كلامه لم يحر جواباً ونكت باصبعه الأرض وأطرق مليّا. فلمّا رأى رأس الجالوت سكوته عليه السّلام حمله على عيّه و شجّعته نفسه لسؤال آخر. فقال: «يارئيس المسلمين، ماالواحدالمتكثّر والمتكثّر المتوحّد والموجد الموجد والجارى المنجد والنّاقص الزّايد». فلمّا سمع الرّضا عليه السّلام ورای تسويل نفسه له قال: «يا ابن ابيه ايّ شئ تقول وممّن تقول ولمن تقول بينا انت انت صرنا نحن نحن». فهذا جواب موجز وامّا الجواب المفصّل فأقول: ان كنت الدّارى والحمدللّه البارى انّ الكفر كفران كفر باللّه وكفر بالشّيطان وهما الشّيئان المتّفقان المختلفان وهما المرجّوان ونصّ به القران حيث قال «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ. بيْنَهُما بَرْزَخٌ لايَبْغِيانِ. فَبِاَيِّ الآءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ». ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلنا يظهر جواب باقى سؤالاتك والحمد للّه الرّحمن والصّلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشّيطان. فلمّا سمع رأس الجالوت كلامه عليه السّلام بهت وتحيّر وشهق شهقة وقال: «شهدأن لااله الّاالله وأنّ محمّداً رسول الله (ص) وأنّك ولى الله و وصىّ رسوله و معدن علمه حقّاً حقّاً.»

أقول: رأس الجالوت هواكبر علمآء اليهود كما انّ القسيس والجاثليق والبطريق من رؤساء علماء النّصارى واليهود من هادالرّجل اذاتاب ورجع قيل انّما لزمهم هذاالاسم لقول موسى (ع) اِنّا هدنا اِليكَ أى رجعنا وتضرّعنا واليهود ادّعوا أن الشّريعة لايكون الّا واحدة وهى ابتدأت بموسى (ع) وتمت به فلم يكن قبله شريعة الّا حدود عقلية وأحكام مصلحيّة كمالم يكن قبل التّورية كتاب وانّما هو صحف ومواعظ ولايكون بعده شريعة أخرى لأنّ النّسخ فى الأحكام بداء وهو ممتنع على الله وقدحكى الله عنهم نفى البداء بقوله تعالى: «وَقالَتِ الْيَهُودُ يَدُاللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّت ايْديهِمْ» (مائده، ۶۴). و تلك السّؤالات لرأس الجالوت مبينة على مذهب الجبر والاضطرار فى أفعال الانسان و غرضه الايراد على أصحاب الشّرايع والأديان فى التميز بين الكفر والايمان فى استحقاق الجنّة والنّار والأجر والعقاب والاستمداد له على طريق المحاجة بالاية الشّريفة.

قوله «ماالكفر وماالايمان و ماالشّيطان اللّذان كلاهما المرجّوان» الاستفهامات منساقة

للايراد على التّفرقة بين الكفر والايمان فى المؤاخذة والعقاب والأجر والثّواب على رأيه الفاسد من مجبوريّة كلّ أحد على ما عليه من الكفر والايمان فلايكون هناك مايستلزم العذاب لاستعلام مهيّة الكفر و الايمان لعدم ملائمته لاستشهاده بالآية حيث لم يدّع على ذلك حكما يستدل عليه بها ولا يوافق ساير سؤالاته وأجوبة الامام عليه السّلام عنها الظّاهرة فى كون المقصود منها واحد كما سننبّه عليه والكفران يحتمل أن يكون عطفاً تفسيريّا للكفر والايمان فكان المراد بهما الكفر بالرّحمن والكفر بالشّيطان والتّعبير عنهما ثانيا به للاشارة الى ماعبّر عنهما بالكفر فيالقران كما سننبّه عليه وأن يكون المرادمنهما الكفر بالمعنى المتداول بملاحظة أرباب المذهبين حيث يسمّى كلّ منهما معتقدالآخر كفراً وان اختصّ أحدهما بهذاالاسم فى نفسه ويحتمل أن يكون المراد كفران النّعمة أي مطلق العصيان الموجب للمؤاخذة على اعتقاد المسلمين. والمرادبالشّيطانان شيطان الجّن والنّفس الأمارة اللذين يستندون الكفر والضلّالة الى اغوائهما وتسويلهما فى القلب فانكرهما فى توصيفهما بالشّيطنة الموجبة للطّعن واللّعن عليهما عندهم نسبة الشّرور الى اغوآئهما.

وقوله «اللّذان كلاهما المرجّوان» اشارة الى ايراد آخر على الطّعن عليهما والاستعاذة منهما و هو أنّ هذين السبّبين للكفر الّذين يزعمونهما الشّيطانين هما من النّعمآء المرجّوة الّتى منّ الله بها على عباده فى سورة الرّحمٰن فى قوله «خَلَقَ ٱلْأِنْسانَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيانَ». حيث أنّ الآية فى مقام الامتنان ودلّت على مجبوريّة الكفر والايمان فيكون سببها مرجّوا ووجه الّدلالة أنّ سبب كلّ منهما فى الانسان أمران فطرة اقتضائية مستعدة له و فعلٌ يوجب خروج مافى قوته واستعداده الى الخارج وكلاهما اضطراري من فعل الله سبحانه دلّ على الأوّل قوله تعالى «خَلَقَ ٱلْأِنْسانَ» اى على ماهو ميسّر له بخصوصه ويصير اليه و على الثّانى قوله تعالى «عَلَّمَهُ ٱلْبَيانَ» أى علّمه مافى فطرته المجبولة عليها من الكفر والايمان وجعله ظاهرا و مبيّنا فصارناطقا به فالاغوآء الّذى ينسب الى النّفس الامّارة هو من الفطرة الاصليّة والجبّلة الخلقيّة و ماينسب الى الشّيطان من الوسوسة والاضلال هو من تعليم الله سبحانه.

قوله «فلمّا سمع الرّضا عليه السّلام» الى قوله «مليّاً لم يُحِر» من باب الافعال الاجوف الواوى من المحاورة بمعنى المجاوبة لمافيها من مراجعة كلّ من المتحاورين القول وردّ الكلام يقال تحاورالرّجلان اذاردّ كلّ منهما على صاحبه ونكت من ينكت بضمّ الكاف أى يفكّر ويحدّث نفسه ونكت الارض بالقضيب وهوان يخط بها خطّا فيؤثّر فيها كالمفكر المهموم و«أطرق» اى أرخى عينيه ينظر الى الارض وفى **الصّحاح** عن يعقوب أطرق الرّجل اذا سكت فلم يتكلّم. و«مليّا» اى طويلا وسكوته عليه السّلام اما لاظهارالتّنفر والتّضجر عن محاورته استنكاراً عليه لمقالته المنافية

لجميع الشّرايع حتّى دين اليهود الّذى هو منهم وبتفسيره الاية الشّريفة بخلاف ماأراداللّه تطبيقاً لها برأيه الفاسد أومن باب المساكتة عن سؤال الجاهل وحمل سؤاله على مالايليق أن يصدرمثله عن سائل عاقل أومن باب المداراة وتمكينه على اظهار جميع ما اختلج فى قلبه من الشبهات حتى كان اصغائه عندالجواب أوقع فى استفادة الحقّ أولانّه عليه السّلام يعلم بالامامة أومن حال ذلك اليهودى أنّه يسئل عنه سؤالا آخر واراد أن يجيب عنهما بجواب واحد اظهاراً لعلو فضله وتعريضاً على افتخاره بعلمه ليكون أتمّ فى اسكاته وافحامه وكان كالاعجازله أولتوقير الحكمة كماروى عن مولانا وسيّدنا امير المؤمنين عليه السّلام انّه سئل من مسئلة فتراخى فى الجواب فأجاب بعدالتّامل فقيل له فى ذلك فقال توقيراً للحكمة. **قوله** «فلمّا رأى رأس الجالوت سكوته (ع) حمل على عيّه وشجّعته نفسه لسؤال آخر». العيّ خلاف البيان وقدعيّ فى منطقه فهو عيّى على فعيل وفى هذا الكلام أيضا اشارة الى أن عرض اليهودى من الاستفهام مجرّدالمحاجة لا استفادة الحقّ. **قوله** «فقال يارئيس المسلمين ماالواحدالمتكثّر والمتكثّر المتوحّد والموجدالموجد والجارى المنجمد والنّاقص الزّائد». تلك الاستفهامات مبنّية أيضا على الانكار على التّميز بين الكفر والايمان باستحقاق الثّواب والعقاب فى الجزآء كمايشير اليه كلام الامام (ع) فى آخر الجواب بقوله (ع) وبما قلنا يظهر جواب باقى سؤالاتك فانّه ظاهر فى كون مدّعاه فى سؤالاته واحدا وانّما أوردها ثانيا شبه الغاز وأُحجّية اعتراضاً على المذهب الحقّ باستلزامه الحكم بالمتنافيين نظراً الى كونهما واحدابزعمه فى الاضطراب وعدم القدرة على خلافه ماتلبس به فكيف يحكم بتكثّرهما باعتبار اختلاف الاجزاء والى كونهما متكثّرا باعتبار صلاحية فلايتّحدان فيها بالنّسبة الى كل انسان فكيف يحكم بتوحّدهما فى الصّلاحية والقُدرة عليهما والى كون كلّ منهما مُوجداً (بالفتح) لغير نفسه وهو اله له فكيف يكون مُوجداً له ومختارافيه والى كونه جارياً عنه بالفطرة والمشيّة السّابقة الالهيّة فكيف يكون واقفا ومنجمداً فتوقّف على اختيارالعبدو اجزآئه والى كون النّاقص هو على ما خلق عليه من القصور فكيف يمكن الزّيادة والتّكميل.

قوله «فلمّا سمع الّرضا عليه السّلام» الى قوله (ع) «فهذا جواب مُوجز». تسويل النّفس تزيينها وبينا أصله بين والالف حصل من اشباع الفتحة يقال بينا وبينما بزيادة كلمة ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه اتانا تقديره بين اوقات رقبتناه ايّاه. وفى النّهاية بينا وبينما ظرفان بمعنى المفاجات مضافا الى جملة يحتاجان الى جواب يتمّ به المعنى وهذاالجواب المُوجز حاصله افحامه بالجهل فانّ الغرض الأصلى لرأس الجالوت من المخاصمة مع الامام (ع) بالاحتجاج على مطلبه الفاسد بالاية الشريفة فاثبت عليه عدم طريق له الى فهم معنى الاية بوجه لطيف وطريق حسن وهو انّ فهم الغايب عن محضر الخطاب معنى الخطاب المتوجه الى غيره بأحدالطّرق الثلاثة امّا بكونه من

اهل بيت الخطاب المطّلعين على القرائن المُنفصلة والشّواهد الحاليّة والاشارات الحضوريّة والتّنبيهات الشّفاهيّة بنشوه فى زمرتهم و استحضاره مالديهم واستخلافه عنهم واستيمانه لأسرارهم أوباستفادة من لفظ الخطاب بالطّريق المقرّرة فى العرف واللّغة أو بـاستعلامـه من أحدالمتخاطبين بلاواسطة أوبواسطة معتبرة و نبّه الامام (ع) على نفى الثلاثة بالنّسبة اليه فنسبه اوّلا بابن أبيه وناداه به تنبيهاً على أنّ ابيه غيرمنتسب الى من خوطب به بل فيه اشعار بأنّه غيرمعروف مطلقا فضلا عن تلك النّسبة الجليلة فليس من اهل بيت الوحى وورثة علم القران حتّى كان مطّلعا على معانيه وأسرارتنزيله وتأويله وأشار (ع) ثانيا بقوله ثانياً أىّ شئ تقول الى أنّ لفظ الآية ليس نصّاً ولاظاهراً بمقتضى القوانين الوضعيّة فيما حمله عليه فلايشبه كلامه كلام أهل المحاورة والمجاوبة ولاهو من سنخ الكلام بل هو من باب النّعيق والشّهيق ووجهه أن خلق الانسان لايدل على كونه مخلوقا على الاضطرار فى أفعاله وتعليم البيان لايدل على تعليم كلّ أحدما اعتقده من الكفر أوالايمان والتزامه بشئ من الدّلالات المعتبرة بل معناه الظّاهر المطابق للمتفاهم منه عرفا و لغة و المطابق لمحكمات آخر منها الاية الاتية الّتى استشهدبها الامام (ع) انه تعالى خلق الانسان على وجه يقبل التعلم وعلّمه ممّا يفصّل ويبيّن كلّ شئ فانه خلق الانسان وسوى نفسه فألهمها فجورها وتقويها وهداه النّجدين سبيل الخير وسبيل الشر فمن يحيى حيّ عن بيّنة ومن يهلك هلك عن بيّنة و هما من أجلّ نعمآء الله سبحانه للانسان فلايستلزم جبراً و لااكراها اذارشادالسّبيل واراءة طريق الخير والشّر ليس بمعنى الزامه والاكراه عليه ويمكن أن يكون المراد بالبيان العقايد الايمانية الحقّة أومايعم نحوها من العلوم الدّينية وبتعليمها اعطآء أسباب حصولها من نصب دلائل الرّبوبية وايجادالمشاعر الادراكيّة بأنّ ركبّ فى عقولهم مايدعوهم الى الاقرار بالعقايد الايمانية وهو الفطرة التى فطر النّاس عليها. ومنّ عليهم بها فمن عمى فكفر فقد غشّها وعليها ستر بسوء اختياره من التمادى فى الغفلة واتباع الشّهوات ويشير الى هذاقوله سبحانه: «وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنى ادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلىٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بلىٰ شَهِدْنا اَنْ تَقوُلُوا يَوْمَ الْقِيمَةَ اِنّا كُنّا عَنْ هذٰا غافِلينَ» (اعراف، ١٧٢). يعنى نشر خالقهم من أصلاب معادنها الأصليّة ومباديها العقلانية ونصب لهم دلائل الرّبوبية وأعطاهم القوى الادراكيّة والمشاعر العقليّة الّذاعية الى الاقرار بها وصارت بها ذواتهم شهوداً ويستمعون بها الخطاب ألست بربّكم كما يستمعون بها الخطاب فى الدّنيا بالقوى البدنيّة الحيوانيّة وقالوا بالسنة تلك العقول بلى أنت ربّنا و هذاالاشهاد من جهة كراهة أن يقول الجاحدون يوم القيامة «انّاكنّا عن هذاغافلين». دلّت الاية على اقرارالجميع باقتضاء فطرتهم الأصليّة بالرّبوبيّة وعلى امكان خروجها عنها بالغفلة ونبه ثالثا بقوله عليه السّلام وممن تقول على كون مافهمه من الآية منقولا عن الله المنزل للقرآن ولاعن ملّته

المنزل به ولاعن أوصيائه وأمنآئه بل خلافه ثابت منهم ثمّ أشار بقوله عليه السّلام ولمن تقول بأنّك مع قصورك وسوء فهمك وعدم استنادما فهمت الى سنديحاجّ به عليّ مع مالي من معرفة معاني القرآن بجميع طرقها فانّي ابن رسول الله صلّى الله عليه واله المخاطب به وابن أوصيآئه ومن أهل بيت النّبوة والرّسالة وخليفته بالحقّ ومخزن علمه ومستودع سرّه ونحن أهل القران وأهل المعرفة «بتفسيره وتأويله وظاهره وباطنه أباً عن جدّ فنقلك لنا مانزل على جدّنا وأعطانا علومه في المهد وكهلاكنقل الكمون الى الكرمان ثمّ اكدّ ذلك بقوله «بينا انت انت صرنا نحن نحن» على طريق الاستفهام الانكارى بحذف الاداة تنبيهاً على ستره بانّ علمهم ليس بمكتسب يعني هل صرنا نحن متلبّسين بما نحن فيه من الصّفات الكاملة والعلوم الفاضلة الموجودة فينا المشهورة الغنيّة عن البيان المستغنية عن التّبيان في زمان صير ورتك متلبّساً بمالك من كما لاتك الّتي تظنّها كمالا كلا بل أنت اكتسبتها بتقدير ازمنة عمرك ونحن على مانحن فيه من بدو تولّدنا بل نحن نحن قبل خلق الأرواح والأبدان وكان جدّنا صلّى الله عليه وآله نبيّاً وآدم بين الماء والطّين ونحن أنواره المحدقون عليه السابقون السّابقون ونحن المقرّبون حملة القران وأهل الّذكر واولواالامر فليس لك أن تقول نطق بذلك كلام الرّحمن مع أنّك لم تفهم معناه وعبّر عن نفسه الشّريفة بلفظ الجمع تنبيهاً على ان تلك الرّتبة الكاملة الأوّلية والولاية الكلّية السابقة مشتركة بيني وبين آبائي العظام ونحن نور واحدمن اصل فارد.

قوله عليه السّلام وامّا الجواب المفصّل فاقول ان كنت الّداري والحمدللّه الباري الى قوله وهما المرجّوان لمّا أفحم اليهودي في الجواب الموجز بعدم ورود ايراده بالاية هداه ثانيا في الحديث المفصل الى حقيقة الأمر في معنى الآية ودليل أصل المسئلة وحيث أنّ من شرط تأثير الحق في قلب السّامع تلبّسه بحال الاستفهام والتّهيؤللّدراية وترك المحاجّة شرط عليه أن يكون من أهل الدّراية والفهم وبدأ بحمد للّه الباري ليكون أوّل كلامه ردّا على شبهة السّائل لأن كلمة التحميد المعروفة في الألسنة والأسماع الدّالة على استحقاقه تعالى للحمد كلّه وتوصيفه بالباري مشعر بالعليّة يشهد بان فعله مطلق خصوصاً خلقة الاشيآء الّذي منه خلق الانسان محمود وخير محض فلايصدرعنه الشر ولايظلم ولايجور في الجزآء فتوهم كونه شراكما وقع للسآئل في خلقة الكفر خطاء في الفكر الغامر وان كان كذا في الفكر القاصر كما قال العارف الشيرازي:

پير ما گفت خطا بر قلم صُنع نرفت آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد

وقوله (ع) «الكفر كفران» جوابٌ عن سؤاله عن كفرين وهماالمشاراليهما بقوله تعالى «وَالّذينَ كَفرُواأَوْلياؤُهُمْ الطّاغوت» وقوله «فَمَنْ يَكْفُر بالطّاغُوتِ» وفي توصيفهما في الجواب بأوصاف واحدة تنبيه على عدم استلزام موافقة نوعين مختلفين في الجنس اتّحادهما واتّفاقهما في

تمام الحقيقة رفعاً لاستبعاد السّائل عن اجتماع المتضادين فی صدقهما علی مهيّة واحدة فقال و هما الشيئان المقبولان المردودان و يحتمل ان يكون المذكور فی اجلر واية السّيان بالسّين المهملة والمقصود واحد يعنی هما متماثلان من جهة الاختيار و عدم الاكراه والاجبار والقبول والّردلهما موكولٌ الی ارادة الانسان واختياره والمراد انّهما مختلفان باعتبار المقبولية والمردوديّة بالنسبة الی المتّصفين بهما فالكفر بالله مقبول لأولياء الطّاغوت والكفر بالطاغوت مقبول لأولياء الله وكذاالّردفی العكس.

وقوله «لأحدهما الجنّة وللاخر النّيران» اشارة الی أن الاختلاف فی الّردوالقبول المنبعث عن عدم الاجبار موجب لاستحقاق الجنّة والنّار كما قرّر فی الأديان ومن هذايظهر ايضاً معنی قوله و «هماالشّيئان المتّفقان المختلفان» أی متفقان فی القدرة والاختيار وصلاحيّتهما للصّدور عن الانسان ومختلفان فی الثّواب والعقاب أوفی تعلّق الارادة الفعليّة بهما واللّام للعهد بما فی السّؤال المذكور بالصّفات المتقابلة ولعلّه سقط ضمير الموصول عن القلم.

قوله (ع) «وهماالمرجوان و نصّ به الرّحمن» الی قوله «تكذّبان» جواب عن الشّيطانين فی السّؤال وهذا شروع فی بيان معنی الآية علی وجه يتبين منه حقيقة أصل المسئلة فقال النّعمتان المرجّوتان فی الآية هما الكفر والايمان فانهما باعتبار خلق القدرة عليهما المفهوم من قوله تعالی خلق الانسان نعمة وباعتبار هداية الله سبحانه سبيل الحق منهما المدلول عليه بقوله تعالی علّمه البيان نعمة أخری ثمّ ذكرلاية الشريفة استشهاداً لما أفادوتنبيهاً علی كونه تفصيلا لمعنی الآية الأولی. والمرادامتزاج بحرالخير والشّر باعتبار اجتماع دواعيهما فی فطرة الانسان وآثارهما وهی ضمير هما فی قلبه كما ورد كل ذلك فی معتبرة الأخبار وهذان البحران أحدهما بحرأجاج والآخر عذب فرات والاوّل وان كان ممنوعاً عن التّناول كما أنّ البحر الأجاج ممنوع من الشرب والاستعمال الّا أنّه يحصل به الامتحان ولزوم مدافعة الشّيطان فی تسويله فی الجنان و تزيينه فی النّظر القاصر ومنه يخرج لاولی السّعادات الابديّة الحاصلة من المجاهدة كمايخرج اللّئالی من البحر الأجاج وهما يلتقيان فی فطرة الانسان وضميره و لكن بينهما حاجز من العقل والاختيار الّذی وهبه الله تعالی بلطفه للانسان فمجرّد كونهما مخلوقين ملتقيين لايستلزم بغی أحدهما علی الاخر وتداخلهما. وبهذا تبيّن معنی الآية السّابقة أيضا علی وجه لايستلزم نقصاً. ثمّ انه عليه السّلام بعدذلك اشار الی دليل أصل المسئلة أعنی كون فعل الانسان بحسب قدرته واختياره بما هو أوضح الادّلة وأتمها وأخصرها وأبعدها عن النّقص والايرادوهو الشهودوالوجدان بقوله (ع) ويعلم قولنا من كان سنخ الانسان و السّنخ بمعنی الاصل يعنی لم يخرج عن فطرته الأصليّة والجبلّة الانسانية الی للسجية الشّيطانية.

وقوله (ع) «و بما قلنا يظهر جواب باقى جميع سؤالاتك» اى الّتى ذكرها ثانياً بقوله ماالواحد المتكثر (الخ) و عرفت انّ المقصود منها واحد فيكفيها جواب واحد.

قوله (ع) «والحمدللّه الرّحمن الى اخر حديث» شكرللّه على الزام الخصم وتبكيته وذكر الرّحمن للاشارة الى رحمته العامّة الّدالة عليه الاية السّابقة التى عرفت شمولها للمؤمن والكافر خلقهما والتّنبيه على كونه وجه تصدير السّورة باسم الرّحمن والصلوة واللّعن ارشادلرأس الجالوت بالتّوسّل بالرّسول صلّى الله عليه و آله المبعوث على الثقلين للهداية اتماماً للحجّة والاستعاذة عن الشّيطان المخلوق فى قباله للغواية تكميلا للامتحان والحمد لله اوّلا واخراً.

و من افاداته ايضا قدّس الله روحه ما افاد فى شرح خطبة مولانا رئيس الموحدين و سيّدالوصيين صلوات اللّه و سلامه عليه حيث قال قدّس سرّه.

بسْم الله الرحّمن الرّحيم

فى شرح خطبة مولانا اميرالمؤمنين عليه الصّلوة و السّلام فى جوامع التّوحيد رواهاثقة الاسلام (ره) فى *الكافى* مستنداً عن مولانا جعفر بن محمّد الصّادق عليهما السّلام أنّ اميرالمؤمنين عليه السّلام استنهض النّاس فى حرب معوية فى المرّة الثّانية فلمّا حشد النّاس قام خطيباً أى طلب قيامهم فى حرب معوية ابن حرب فحنوا فى التّعاون فقاموا مُسرعين مجتمعين.

فقال صلوات الله و سلامه عليه و على اولاده الطّيبّين: الحمدلله الواحد الاحدالصّمد المتفرّد، الّذى مامن شىءٍ كان، و مامن شىءٍ خلق ماكان قدرة بان بها من الاشيآء و بانت الاشيآء منه، فليست له صفة تنال، و لاحد يضرب له فيه الأمثال، كلّ دون صفاته تجير اللّغات، وضلّ هناك تصاريف الصّفات، و حار فى ملكوته عميقات مذاهب التّفكير، و انقطع دون الّرسوخ فى علمه جوامع التّفسير وحال دون غيبه المكنون حجُب من الغيوب تاهت فى ادنى ادانيها طاحال العقول فى لطيفات الامور فتبارك الّذى لايبلغه بعدالهمم و لايناله غوص الفطن و تعالى الّذى ليس له وقت معدود و لا امل معدود و لانعتٌ محدود و سبحان الّذى ليس له اوّل مبتدا و لا غاية منتهى ولا اخرٌ يفنى. سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لايبلغون نعته حدّ الاشيآء كلّها عند صفته ابانة لها من شبهة و ابانة له من شبهها فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن و لم ينا عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل فيها فيقال له أين لكنّه سُبحانه أحاط بها علمه و أتقنها صنعه و أحصاها حفظه لم يعزب عنه خفيّات غيوب الهوآء ولاغوامض مكنون ظلم الّدجى ولامافى السّموات العلى الى الأرضين السّفلى لكلّ شىء كان انّما قال لشىء كن فكان ابتدع ما خلق بلامثال سبق ولا نعت ولا نصب و صانع كلّ شىء فمن شىء صنع ما خلق و كلّ عالم فمن بعد جهله يعلم والله لم يجهل و لم يتعلّم أحاط بالأشياء علما قبل

كونها فلم يزد بكونها علماً علمه بها قبل أن يكوّنها كعلمه بها قبل تكوينها لم يكوّنها لتشديد سلطان ولاخوف من زوال و نقصان ولااستعانة على ضدّمنا و لاندّمكاثر و لاشريك مكابر لكن خلائق مربوبون وعبادداخرون فسبحان الّذى لايؤده خلق ما ابتدأ ولاتدبير مايرادلامن عجزولامن فتوة مما خلق اكتفى علم ماخلق وخلق ما علم لا بالتفكير فى علم حادث أصاب ماخلق ولاشبهة دخلت عليه فيما لم يخلق لكن قضاء مُبرم و حكم محكم و أمر متقن توحّد بالّربوبية و استخلص المجدو الثّناء وتفرد بالّتوحيد و المجدو الثّناء و توحّد بالّتمحيد و علامن اتخاذ الابناء و تطهر و تقدّس من ملامسة الّنساء وعزّوجلّ عن مجاورة الشّركاء فليس له فيما خلق ضدّولاله فيما ملك ندولم يشرك فى ملكه أحد الواحد الأحدالصّمد المبيدللأبدوالوارث للأبد الّذى لم يزل و لايزال وحدانّيا ازلّيا قبل بدء الدّهور وبعد صرف الامور احلذى لايبيد ولاينفقد بذلك وصف ربّى فلااله الآ الله من عظيم ما أعظمه ومن جليل ما أجلّه ومن عزيزما أغره وتعالى عما يقول الظّالمون علّوا كبيرا. انتهى كلامه الشّريف الذى هو تحت كلام الخالق و فوق كلام المخلوق.

و هذه الخطبة من جلائل خطبه المشهورات مشتملة على حقايق التّوحيد و غوامض معارف التّمجيد و متضّمنة لابطال شبهات المشّبهين و أوهام المُلحدين. و أنا اشرح بقدر وُسعى بعض مايستفاد منها من كنوز المعارف و رموز اللّطايف و ان كنت كما قيل أين الثّريا من يدالمتناول.

فاقول قال عظم من قائل: «ألحمدلله». صدر عليه السّلام كلامه بحمدالله تعالى مصدّراً بلام الجنس الدّال بعمومه على جميع المحامد من كمال ذاته المتجلّى بصفاته العليا فى الامكان و شمول عواطف نعمائه بسعة رحمته الّتى ملئت جميع الأركان فلايفوته شيء و بعظمته الّتى لايخرج عن سلطانه نور و فيىء بلاواسطة أو بواسطة يرجع اليه فكل شرف و خير ينتهى اليه و الفرق بين الحمد و الشّكر عموم الأوّل بالنّسبة الى النّعمة و غيرها و اختصاص الثّانى بالأوّل وعموم الثّانى بالنّسبة الى القلب و اللّسان و اختصاص الأوّل بالثّانى و لفظ الله علم للّذات الأحدية على انّها بكمالها الذّاتى مبدأ الصّفات الالهيّة و النّعوت الأزلّية فى رتبة الوحدانيّة ولاينافى كونه علماً للذّات بالالتفات الى استجماعها للصّفات كما يستفاد من بعض الرّوايات و كونه الاسم الأعظم و هو فى رتبة الواحدّية كما فى بعضها.

قال (ع): «الواحدالاحدالصّمد المتفّرد». اقول: هذه الأسماء المقدّسة الأربعة يشير الى المراتب الأربعة للّتوحيد فالأحدالى التّوحيد الذّاتى و الواحد الى التّوحيد الصّفاتى وتقديمه على الأوّل مع تأخره عنه فى الرّتبة لكون صفاته تعالى معرفة لذاته تعريفا كشفياً كما فى تقديم الله على أحد فى قوله تعالى «قُلْ هُوَالله احَدُ» فانّ لفظة الله اشارة الى الرّتبة الألوهيّة الواحدية وهى رتبة الصّفات و الأحدالى الرتبة الأحديّة الذّاتية و الصّمد الى التّوحيد الأفعالى و المتفرد الى التّوحيد

الألوهّی. و نحن نذكر تفصيل تلك المراتب فی مقامات أربعة.

المقام الأوّل فی التّوحيد الذّاتی و هو تمحيض الحّق تعالی فی رتبة ذاته المقدّسة عن شوائب التّركيب و الكثرة فلايتجزّی بالأبعاض و لايتكيّف بالأعراض و لاتعتريه الرّوايات و الاعراض و لايتعيّن بالحدود ولايتشخّص بالقيود فلايسعه اسم ولا رسم ولا جهة ولا كيف ولا وصف ولا حيث. و فی كلام له(ع) الممتنع عن الصّفات ذاته وحيث لا كثرة فيه فهو منزّه عن شآئبة معنی غير صرف الوجود البات.

مكاشفةٌ: انّه سبحانه بحكم المبدئيّة الأوليّة لكلّ ما فی الامكان لايسبقه شیءٌ يقتضی وجوه فوجوده واجب لذاته ليس الاّ نفس الذات نظراً الی امتناع انفكاك الشیء عن نفسه و امكان انقطاع ما عن الغير بعد انتفاء العلّة وهذا الأمر يعم الوجود و المهيّة فانّ المهيّة نفسها واجبة بهو يّتها فهو الله تعالی عين الوجود لايصاحبه فی القدم غيره لأنّ الوجود بنفسه واجب الوجود و يمتنع مشاركة غيره معه فی الجواب لأنّ غيره غير واجب لنفسه بل للوجود و هو سابق عليه و يدلّ علی الواحدة الصّرفة أيضا انّه اذا كان مركّباً فغير وجوده ان كان محض ليس فليس بشیء ولا اليه اشارة وحوالة ولا حقيقة له و لا اصالة فليس يتّصف بالجزئية الّتی هی الأمور الوجوديّة وان كان مفهوماً ذهنياً فقدرته و صيرورته ذا حقيقة بالوجود فلايشاركه فی القدم بل هو مخلوقه و لايجری عليه وان كان وجود آخر فصرف الشیء لايتكثر و محض الّشیء لايتكرر فالكثرات عادت الی الملك و القديم لاشريك له والله عزّاسمه بسيطة الحقيقة احدی الهوية وحدانّی الكينونة منزّه عن الظّهور و البُطون فضّلت هناك الاشارات و انقطعت دونه العبارات ليس كمثله شیء و قل هو الله أحد.

تعريفات عرفانّية الاوّل: اذا عرفت أنّه تعالی لاحّدله و لاكيف و لاجهة بل هو صرف حقيقة التحصّل يظهر لك امتناع دركه بكنهه و الاحاطة به اذ عرفت أنّ المعرفة تحصل بالحدود و الكيفّيات فهو محجوب عن كلّ خاطر و ناظر قال مولانا الصّادق عليه السّلام: كل ما ميزّتموه بأوها مكم فهو مخلوق لكم و مردود اليكم. و فی المروّی عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه: انتهی المخلوق الی مثله، والجاه الطّلب الی شكله، السّبيل اليه مسدود و الطّلب مردود. و عن مولانا الرضّا عليه السّلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه و للعقل القاطع بوجه وجيه آخر لامتناع الوصُول الی دركه وهو قيمومته بوجود الأشياء و استمداد كلّ شیء فی كلّ آن فی وجوده عنه فليس لشیء وجود مسُتقرّ يصل اليه. بيان ذلك أنّ معرفة الشّیء لاتحصل الاّ بحصول صورة المعلوم عند العالم و علمت انّه صرف الوجود الخارجی فلاصورة له ينطبع فی الخيال أوبحضوره عندالعالم و هو محال اذلاشیء معه أزلاً و أبداً وهو معه لأنّ الأثر المتقّوم بالمؤثر كل آن له وجودٌ جديد كشعاع الشّمس القآئم بنورها فلوكان مع المؤثر كان بتحصّل القوام مستقّراحين ماكان عنده اذا لمعيّة يقتضی

الاستقلاليّة فی الوجود و هو من المُستحيلات لأنّ رتبة وجوده دون رتبة المؤثر فلايصل اليه أبدا و لاوجودله في رتبة المؤثر حتى يعرفه و هو فى كل آن فى الهلاك و البوار و بذلك ربما يفسر قوله سبحانه «كلّ شيءٍ هالِكٌ اِلاّ وَجْهَهُ»(قصص، ۸۸) بايراد تعالى الهلاك بصيغة الفاعل اللالّ على الدوام والثبوت دون المستقبل و اما المؤثر فكون الاثر ظهوره ومن شئونه وباق ببقائه فلاينقطع عنه و هومحيط با ثارنفسه و ظهوراته «لاتُدرِكُهُ الابصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْابصارَ» (انعام، ۱۰۳)

الثّاني: و اذا لايسع شيء من الأشياء فى الحضرة الأحدية من الحدود و القيود فلايدخل فى عداد الأعداد فى مقابلة ثانيها بل كلّها مستهلك عنده ووحدته غير عددية بل هى وحدة محيطة سرمدّية لأن الواحد العددى مايتكثّر بتعدده و يمتنع أن يكون معه فى رتبته حتّى يتكثر و يدخل فى العدد وهو المنقول أيضا عن الحكماء الأقدمين مثل فيناقورس المتألّه تلميذ سليمان النّبى (ع) و غيره و بالجمله لاثانى له فى حذائه بل هو محيط بكل شيء بظاهره و باطنه و ملكه و ملكوته حتّى بالوحدة العددّية فلايحاط بها و هو جا علها و المكونات بأجمعها قضّها و قضيضها و أوجها و حضيضها كلّها متأخر عن رتبة ذاته تعالى ليس معه. قال مولانا آلرضّا عليه السّلام: لم يزل واحداليس معه شيء و لايزال كذلك فلايقال هذا واحد و هذا واحد فى رتبة ذاته. و تقريب المثال لذلك قدرة السّلطان و قدرة أعوانه من أمرائه وولاته و حكاّمه منزلة على قدرة رئيس القرية فانّ هذه كلّها شئون قدرته ومظاهرها و قائمة بها ومسُتهلكة لديها و لا شيء منها فى رتبة حقيقتها وهى محيطة بها احاطة قيوميّة بحيث لو انتفت انتفى الجميع و لا عكس فلايباينها حتّى يقال قدرته واحدة و قدرة خدّامه واحدة تباينها و الاّ مانفدت بانتفائها ولاهى عينها فالاثار المترّتبه على قدرة الاتباع ينتهى الى قدرة السّلطان حقيقة وهى آثارها فى الوجود ومع ذلك شرورها يرجع الى حقايق انفسهم لاالى السّلطان وله تعذيبهم بها وكذا حسناتها ولاينافى ذلك كون القدرة مطلقا من حيث هى كمالا و شرفا و قس على ذلك سلطان الحّق بالنّسبة الى مخلوقاته.

الثّالث: و اذ علمت أن الواجب لذاته فى الوجود ليس الاّنفس الوجود فلاشريك له فى الوجوب والازلية والغنى المطلق لماتكرران محض الشّيء لايتكرر ومحض الواحدة لايتكثّر «شَهِدَالله اَنَّهُ لااِلَهَ اِلاّهُوَ» (آل عمران، ۱۸)

الرّابع: وحيث علمت أنّه صرف الواحدة من غير حد و نعت وجهة فلانسبة له سبحانه بينه وبين خلقه مثل نسبة الممكنات بعضها مع بعض فلايشابه شيئا و لايماثله و لايجانسه و لايوافقه و لايخالفه ولايساويه ولايباينه ولايتصّل به ولاينفصل عنه ولايفارقه ولايدخل فى شيءٍ ولايخرج عنه ولامعه ولا عليه ولااليه ولامنه « لَمْ يَلِدوَلَمْ يُولَدوَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ». كلّ ذلك من خصايص الممكنات و نسب بعضهم الى بعض و توابع الحدود و المهيّات و الله تعالى فاعلها و جاعلها و

لایجری علیه و لایوصف و لایضادّ شیئا لأنّ الشیء فعله المتقوم به والیه یشیر کلام مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام: الادوات تحد أنفسها و الآلات تشیر الی نظائرها اعرفوا الله بالله انی احدد الخلق و خالقها. و قال علیه السّلام داخل فی الاشیآء لاکدخول شئ فی شئ و خارج من الاشیآء لاکخروج شئ عن شئ مع کلّ شئ لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة قریب فی علوه و بعید فی دنّوه. انتهی. و هو کما قال مولانا الرضّا علیه السّلام: کنهه تفریق بینه و بین خلقه. «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَئٌ و هُوَاَلسّمیعُ البصیر» (شوری، ۱۱).

الخامس: انه تعالی منزّه عن التّنزیه حقیقة کما هو منزّه عن التّشبیه لأنّ سلب الشئ عن شئ یستلزم تصوّر النّسبة الحکمیة وهی فرع امکانها ثّم الحکم بالسّلب و حیث یمنع النّسبة فلایتصوّر فالصّفات السّلبیّة له عزّوجلّ یرجع الی ضرب من التّحصیل الی سلب النّسبة علی قیاس الحکم بامتناع اجتماع النّقیضین و هو بتصوّر النّقیضین بشخصهما و اجتماع الشیئین بمفهومه الکلّی ثّم الحکم بارتفاع تلک النّسبة بینهما «سُبْحَانَ الله عَمّاَیَصِفُونَ» (صافات، ۱۵۹).

السّادس: یمتنع فی حقّه سبحانه مطلق الفقر و الحاجة لالنفسه لانّه متأصلّ بخلُوص کینونته و متقوّم بخلاص انیّته واجب بحقیقة هویته ولالفعله لأنه مبدأ الکّل و لایخرج عن سلطانه شیء ولا یعزب عنه مثقال ذرّة فی السّموات والارض. و الحاجة الی الواسطة الّتی هی فی قبضة قدرته فی خلق الاشیاء راجعة الی المخلوق فی قابلّیته لاستفاضة الوجود منه سبحانه علی النّسبة الّتی قدرته فی خلق الاشیاء راجعة الی المخلوق فی قابلّیته لاستفاضة الوجود سبخانه علی النّبة الّتی قدّرها فی الاسباب «وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِ الْقَیُّومِ». (طه، ۱۱۱)

السّابع: تجلّ ذاته المقدّسة عن حُلول العوارض الجسمانیّة و عروض الحالات النّفسانیّة و الکیفّیات المتجددة اذلیس شیء معه لم یکن و لایکون أبداً ولاستلزامه التّرکیب من جهتی الفعل و القبول و تغیّرها بتجدّد المتعاقبات من قوتّی الدّفع و الجمع. و فی کلام الرضّا علیه السّلام ما علمت لیس معه شئ أزلا و أبداً کما تقدّم و نسبة الرضّا و الغضب و الکراهة و الحّب و البُغض و أمثالها الیه سبحانه بتأویل الغایات دون المبادی و الآثار دون المعانی کما فی المروی عن توحید الصّدوق (ره) من ارجاع أمثال ذلك الی أولیائه فجعل رضا هم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه لأنه تعالی جعلهم أدلاء نفسه و سننّبه علی مزید بیان لذلك «اِنَّ اَلَّذین یُبَایِعُونَكَ اِنَّما یُبَایِعُونَ الله، من یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَد اَطَاعَ الله».

فی التّوحید الصّفاتی:

المقام الثّانی فی التوحید الصّفاتی الذّی یشارالیه فی اسم الواحد و هو فی رتبة صفاته تعالی و

المراد منه نفى التكثّر فيها بحسب الحقيقة وكونها حقيقة واحدة هى عين الذّات الأحدية وتكثرها باختلاف المعانى والمفاهيم المقصودة منها فى الكتاب والسنّة بحسب ظهور كمال الذّات وتجلّى نورها فى الحدوث على حسَب فهم العقول والمشاعر من ملاحظة آثار فعله تعالى من غير تكثر لها فى صقع الذّات و اقتران لها فيها و الموجب لهذا النّفى و الاثبات ملاحظة أمور ثلاثة قطعيّة.

الأوّل: وحدة الذّات و تعاليها عن تكثر مبادى الصّفات فيها كما تقدّم بيانه و اليه اشار مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام التّوحيد نفى الصّفات عنه بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدوث الممتنع عن الأزل الممتنع عن الحَدَث.

الثّانى: صدق اثبات تلك الصّفات بمعانيها المتكثّرة و مفاهيمها المختلفة على الله سبحانه فلزمنا القول بكونها على معنى اثباتها له بحسب تجلّى نوره فى رتبة الألوهيّة المسّماة بالواحديّة فى الحدوث على كينونة مرايا العقول و المشاعر حيث نشاهد آثار تلك الصّفات فى الآفاق و فى أنفسنا حيث وجدناها على صنع محكم و خلق متقن لايصدر الاعن حىّ قيّوم قادر عالم حكيم ذى رحمة واسعة عامة و فيض كامل و غير ذلك من معانى الصّفات الدّالة عليها أركان الموجودات و أعيان المكونات و لطايف الحكم ودقايق المصالح فى المصنوعات مضافا الى مانطقت به كتاب الله العزيز و كلمات رسله و حججه و هداة خلقه من توصيفه تعالى بتلك الصّفات العليا و الأسماء الحُسنى بمعانيها المتكثّرة الغير و المترادفة. وبالجمله بملاحظة هذين الامرين القطعيّين يوجب الاذعان بنفى الصّفات باعتبار الذّات و اثباتها باعتبار فعله و تجلّى نوره بكمال ذاته فى الحدوث فى الصّادر الأوّل الذّى هو مظهر صفاته و أسمائه.

الثّالث: توصيف الذّات مع تقدّسها عن اقتران كثرات الصّفات باعتبار فعلها المتكثّر به اختلاف الآثار والمفاعيل مع كونها بحسب المبدء حقيقة واحدة هى عين الذّات وعدم الاضافات فيها كما قال مولانا الصّادق عليه السّلام: كان ربّنا عزّوجلّ و العلم ذاته و لامعلوم و القدرة ذاته و لامقدور و السّمع ذاته و لامسموع و البصر ذاته و لامبُصر فلمّا أن حدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم على المعلوم والقدرة على المقدور أى ظهرت المعانى بكثرتها وحدثت بايجاد متعلقاتها حتّى حسب مداركنا بملاحظة المفاعيل لا على ماهى علم وقدرة وسمعٍ فى صقع كما أشار اليه بقوله (ع): بدت قدرتك يا الهى و لم يبدوهيئة يشبهوك وجعلوا آياتك ارباباً فمن ثّم لم يعرفوك ياسيدّى. ولايتوهّم أنّ تلك الآثار المنتزعة عنها الصّفات المتكثّرة الجهات فى الفعل المستلزم لتكثّرها فى المبدء الفعّال فاين المتخلّص عن مضيق الكثرات فيه لأن تكثر جهات الفعل يرجع الى الانفعالات وهى متقوّمة قيام التّحقق بنفس الفعل مثل قيام الانكسار بالكسر و الفعل الصّادر عن الفاعل عزّوجل لاتكثّر فى جهاته لعدم تقدم جهاته على صنعه و نحن لاندرك حقيقة ذلك لعدم

الكيف له كما قال مولانا الصّادق عليه السّلام: اذاالكيف مفعول له فلايجرى عليه. و بالجملة لفعله تعالى جهة الى الفاعل وجهة الى المفعول و التكثّر بالجهة الأخير المجعولة بنفس الفعل وعدم تعلّقها الاوهام لقصور المشاعر مثل صُورة الشّاخص اذا نطبعت فى المرآة المعُوّجة و المنطبعة فيها هى صورتها المبقاة فيها وصح أن يقال هذه صُورة الشّاخص و مع ذلك ليست كما هى. قال امير المؤمنين عليه السّلام: لايحيط به الأوهام بل تجلّى لها بها ولها امتنع وفى كلام آخر له (ع) رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك بالملك و انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله انّما يتّحد الأدوات أنفسها و تشير الالات الى نظائرها. و قال مولانا الرّضا عليه السّلام: ما أوقعت عليه من الجهل فهى صفات محدثة فالصّورة المعوجة فى المرآة مع تغايرها الصورة الشّاخص المستقيمة لايمكن أن يقال ليست صورتها و لاتشير اليها و مثل الشّج المرئى عن بُعد صغير أو ظلمانيا لايمكن أن يقال هذا ليس زيد و من ذلك انّه يصّح توصيفه سبحانه بأنّه باق أمس فى الآن و غداً مع أنّ بقاؤه ليس امتدادّ يا لايعتريه الأزمنة و ليس له ماض و استقبال.

كشف حقيقة: واذ علمت أنّ توصيفه تعالى بالصّفات بمفاهيمها المتكثّرة ليس على ماهو فى حقيقة الذات ورتبة الأحدية بل بظهور فعله وحدوث الآثار ومع ذلك لايصح سلبها عنها كما عرفت فى توصيفه بالبقاء فالصّفات اشارات الى المسّمى المجهول لامعّرفات كاشفة عنها و بهذا الاعتبار خصّ الشّارع توصيفه بها فى مقام العبادات والدعاء و المناجات كما روى عن مولانا الصّادق عليه السّلام انّ العبادة بالاسم أى الوصف كفر و به و بالموصوف شرك والمعبود هوالمسّمى والوصف اشارة اليه ولولا الّرخصة ما وسعنا توصيفه به كما قال سيّدالسّاجدين عليه السّلام لولاالواجب من قبول أمرك لنزّهتك عن ذكرى ايّاك. فالتّوصيف بالنّعوت الألوهّية و صفات الرّبوبية وهى مقام ظهوره لنا فى رتبة الواحدية دون الأحدية الذاتية فهو الظّاهر والباطن و هما فى غاية الظّهور والبطون فلا أظهر منه شئ فى ظاهريّته لأنّ جميع ما فى الوجود آياته ومظاهره والى هذا أشار مولانا سيّدالشّهداء روحنا فداه فى دعاء العرفة: اَلغيَرْك من الظّهور ما ليس حتّى يكون هو المظهر لك فلاشئ أخفى منه فى رتبة الذّات ولاأظهر منه فى رتبة ظهوره ونور مشيّته وفعله وبتقرير آخر ظهور كلّ شئ امّا بشكله ان كان جسماً أوبصفاته ان كان غيره وظهور الصّفة بآثارها و أفعالها والّا فحقيقة كلّ شئ وكنهه مستورة غيرظاهرة وظهور جميع المكونات موجود بها وهى آثار الحقّ تعالى فهو أظهر من كلّ شئ و لامظهر له غيره. نعم لبصير الطّالب لاستظهاره تعالى الالتفات الى ظهوره سبحانه بالأشياء بعد ملاحظة وجوداتها و لذا قال عليه السّلام بعد ماذكر عميت عين لاتراه ولايزال عليها رقيباً. انتهى. علا كلّ شئ ودنى من كلّ شئ تجلّى لخلقه من غيرأن يرى و هو بالمنظر الأعلى.

المقام الثالث فى التّوحيد الألوهى:

المستفاد من اسم المتفرد وهو توحيد الواجب القديم عن الشّريك فى الألو هيّة ووجوب الوجود و الغنى المطلق و فيما تبيّن و تقدّم كفاية لمعرفة ذلك لما عرفت أنّ الواجب القديم لذاته لزم كونه صرف الوجود الحّق المستقل و هو لايقبل التكرّر و التكثّر و لادليل أتّم و أوضح من ذلك على استحالة تعدّد الالهة و نفى الشّريك. و لتوضيح ذلك فنقول ثانياً لو كان له شريك فان كان هو غير الموجود فهو لاشىء ولايشاركه وان كان من الوجود فلايتعدّد ويتكرّر و ان كان مركبًا من الوجود و غيره فتذوت ذلك الغير بالوجود و هو مبدئه فلايقترنه بالقدم والوجوُب و لايجرى عليه فالواجب غير متعدّد «لاَتَتَّخِذُوا اِلٰهَيْنِ اِنَّما هُوَ اِلٰهٌ وٰاحِدٌ» (نحل، ۵١).

تَذييل: كما أنّ الواجب تعالى واجب لاشريك له كذا صادره الأوّل و هو نوره المقترن لمشيّته و كسابقه الّذى ملأجميع أركان الامكان من المهّيات و لوازمها و أسبابها و عللها و مقوّماتها و مشخّصاتها و عواليها و سوافلها و أوقاتها و أمكنتها و مقارناتها بالوجود الامكانى والحمل الذّاتى و هو وحدانّى لاتركيب له و لاحدّله منزّه عن الجهات و الأقطار والحدود و القيود سوى حدّ الامكان لاتدركه العقول و الأبصار و هو اسم الله الاعظم الأقدم لايعلمه الاّهو و اشتملت به الصّفات المحتاجة اليها المخلوقات كلّ ذلك صريح الخبر المعتبر المروىّ فى الكافى مُسنداً عن مولانا الصّادق عليه السّلام و هو وجه الله الذى لايهلك و لايبلى و محلّه الامكان الّذى هو خزائن الله الّذى لايعلمها الاّ هو فى قوله تعالى «وانْ من شَيْءٍ إلاّ عِنْدَنٰا خَزٰآئنُه وَ مٰا نُنَزِلُهُ اِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر، ٢١). فأوجد بهذا النّور بالوجود الكونى جميع المكوّنات على ما اقتضته الحكمة عند حصول أسبابها فى أوقاتها و مكنتها مترتّبة متدرّجة.

المقام الرّابع التّوحيد الأفعالى:

المستفاد من اسم الصّمد فانّه على ما فسّر به فى جملة من الأخبار هو المستغنى عن كلّ شئ المفتقر اليه كل شىء وفى بعضها السّيّد المطاع الّذى ينتهى اليه السّؤدد و انّه يصمد اليه فى الحوائج أى بعضها و فى بعض الرّوايات فسّر بأن لاجوف له و هذا التّفسير ناظر الى رتبة الّذات بمعنى أنّه لاحدّ و لامهّية له ظاهر فى باطنه و باطن فى ظاهره فليس الاالوجود البات البسيط و كيف كان فالمراد بالتّوحيد الأفعالى نفى الشّريك له فى افاضة الوجود و استناد كلّ فعل الى مشيّته و كل فاعل يفتقر الى امداده سبحانه ويستمدّمنه بافاضة الوجود. لاأقول انّه الفاعل لاغير والخلق آلاته كما قاله المجبّرة و الأشاعرة بل بمعنى انحصار الفاعل المستقلّ به وحاجة الغير فى فعله الى الاستمداد منه بافاضة الوجود بعد ارادة الفعل بالّدواعى الراجعة الى نفسه لا باستقلال نفسه كما

قاله المعتزلة القدرّية لبطلان الأوّل بالضّرورة الدينّية و البديهية العقلية من تقدّسه تعالى من قبايح الأفعال الصّادرة من العباد و رضائه لها و استلزامه بطلان الشّرايع و الأحكام و سقوط الثّواب و العقاب وقد قال الله تعالى «وَلاٰ تُجْزَوْنَ اِلاّ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (يس. ۵۴) «كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهينَةٌ» (المدثر، ۳۸) «لَيْسَ لِلْاِنْسانِ اِلاّما سَعي» (نجم، ۳۹) «وَماظَلَمْنا هُمْ وَلكِنْ كانُوا نَفْسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (نحل، ۱۱۸) «وَلا تَلُومُونى وَلُوُموا اَنْفُسَكُمْ» (ابراهيم، ۲۲) «اَفَمَن يلقى فِى النّار خَيرٌ اَمَّنْ يَأتى آمِناً يَومَ القِيٰمةِ اعمَلُوا ما شِئْتُم اِنّه بِما تَعْملُونَ بَصِيرٌ» (فصلت، ۴۱). الى غير ذلك ممّا ملأبه الكتاب العزيز من الآيات البينّات و النّصوص المحكمات و كلمات الانبياء و الحجج البالغات و بطلان الثّانى بكونه شركا ظاهرا و لذا قال النّبى صلّى الله عليه و آله: القدريّة و هم ارباب تلك المقالات مجوس هذه الأمّة نظرا بزعمهم تعدد الالهة من النّور و الظّلمة و شركة اهرمن ليزدان و قوله تعالى «وَمايُؤمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِالله اِلاّوَهُمْ مُشْرِكُونَ» (يوسف، ۱۰۶) ناظر الى هذا الشّرك ضرورة انّ المشرك فى وجوب الوجود أقلّ قليل من النّاس لاأكثرهم و فى المصحف الا لهى دلالة ظاهرة فى آيات متكثّرة على فساد تلك العبارة قال الله تعالى «وَالله خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ» (صافات، ۹۶) «لاٰاِلٰهَ اِلاهُوَ خالِقُ كُلِ شىءٍ» (انعام، ۱۰۲) «جعَلُوالله شُرَكاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِه فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ الله خالِقُ كُلِ شَيْءٍ» (رعد، ۱۶) «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِالله».

والحدالصّوفية الجهلاء فى تلك الآيات بما ابتدعوه و أسسّوه من وحدة الوجود فالفاعل عندهم منحصر بالله كالأشاعرة غير أنهم جعلوا العبدآلة الفاعل و هوالله كلاّ انّها كلمة تخرج من افواههم تكادتنشقّ منه السّماء و تخر الجبال. و تفصيل ماذكرناه من المذهب العدل الحّق المطابق لجميع الآيات أنّ فعل العبد مستند الى ارادة العبدو مشيتّه المنبعثة عن دواعيه النفسية لكن ليس مستقلا فى ايجاد المراد بل هو محتاج فى التّأثير الى افاضة الوجود منه سبحانه على ما سَبَق عليه مشيته الكلّية فى تسبب الأسباب و امداد السّبب بافاضة الوجود على الاثر فلايخرج شىء فى ملكه عن سُلطانه و مشيّته و مع ذلك لايلحقه قبح الفعل بل الى العبد نفسه و تقريب ذلك بالمثال ما اشرنا اليه سابقا من قدرة السّلطان و قدرة أعوانه فانّ كلّ فعل صدر عنهم لأجل قوتّهم منوط بقّوة السّلطان لتقّومه بها و الاّ لم يقدروا عليه و مع ذلك لايخرج عن اسناد فعلهم و اناطته الى ارادتهم و مشيّتهم من غير اجبار السّلطان على ارادتهم و صحّ له المواخذه الى اجراء قدرتهم على الظلم و القبايح بل ما نحن فيه أدقّ من ذلك لحاجة كلّ عين أو فعل أو صورة محدثة من العبد الى افاضة الوجود منه اليه بمشيته نظير تقّوم نور جدران البيت فى كلّ آن باضائة السّراج بحيث لو انقطعت انقطع و لكن بشرط قابلّية المستضيئى بالكثافة و المقابلة و نحوهما. و الحاصل أنّ كلّ موجود فى المكان له حقيقة من الله و هى وجوده المتأصّل به و هو بافاضته سُبحانه فى كلّ آن بحيث لو انقطع

صار معدوماً كضوء الجدران بالنّسبة الى اضائة السّراج فى المثال و حقيقة من نفسه و هى حدوده و ماهّيته و مشخّصاته و ما من الله كله نو رٌ و خير و مامن نفسه ظلمة و عدم. فالّشر ور و القبايح يرجع الى مهيّته الّتى هى حقيقة نفسه و ان كان قيامها و قيام فعلها و تأثير ها فى الآثار بالوجود و ذلك لا يوجب شيئاً و نقصاً لوجوده كمن بذل ما له لغيره و هو صرفه فى المعصية فانّ صفة الجُود و البذل فضيلة حسنة و صرفه المبذول فى القبيح منه لا من الباذل و بالجملة فعل العبد قائم بوجود العبد و ارادته و هو بافاضة الحّق و مشّيته فالفعل ينسب الى العبدلكونه بارادته و مع ذلك لا يخرج عن سُلطان الحّق و مشيّته و حينئذ صحّ أن يقال الفعل كلّه من العبد و أن يقال خيره من الله تعالى و شره من نفسه و أن يقال كلّه بمشية الله تعالى و الى الله تصير الامور و الظّاهر انّه ينظر الى ما ذكرناه قول الامام عليه السّلام «لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين».

فى أقسام التّوحيد باعتبار المتعلّق:

تذييل فيه تفصيل و تحصيل: ماذكرنا هو اقسام التّوحيد باعتبار متعلّقه و ينقسم أيضاً باعتبار درجات الايمان به الى اقسام أربعة اخرى: التّوحيد التّقليدى و النظرىّ و الحالى و الشّهودى.

امّا التقليدى: فهو توحيد العوام المنحطّين عن درجة الاستدلال تصديقاً و اذعانا للانبياء و العلماء بمعنى كلمة التّوحيد من غير تعمق و بصيرة و ذوقهم له بقلوبهم و دركهم حقيقته و لوازمهم و مثلهم كما قال المحقّق الطّوسى (ره) من صدق وجود النّار باخبار النّاس من غير معرفة بها و بآثارها.

و امّا النّظرى: و هو توحيد أهل العلم و الحكماء بالاستدلال عليه بالأدلّة النّظرية و البراهين العقليّة حتى حصل له العلم بها بوحدة المؤثر فيدركونه بقلوبهم و ارتقوا من مقام التّقليد الى رتبة النّظر و الاستدلال العلمى و مثل هؤلاء كمى قرب الى النّار حيث يرى دخانها فيستدلّ به على وجودها.

و امّاالحالى: فهو توحيدالمؤمنين و أهل المعرفة يعرفون الله من وراء الحجاب فظهرت فى قلوبهم آثاره و ذاقوا حلاوته و التذّوا بهامعه و استولت على قلوبهم أنوار محبّته فصعدوا من رتبة العلم الى مرتبة المعرفة و هى اوّل مراتب اليقين و مثله كمن قرب النّار حيث أحسّ حرارتها و شاهد ضيائها و انتفع بانضاجها.

و امّا الشّهُودى: فهو توحيد أهل الله صعدوا عن رتبة العلم الى الشّهود كشفت عن قلوبهم أغشية الحجب و اجلت ظلمة البُعد عن سرايرهم فقطع عنه كلّ شئ يقطعه عنه و أشار الى ذلك

مولانا امير المؤمنين عليه السّلام حين سئل عنه أترى ربّك بقوله (ع): لم أعبد ربّا لم أره لاتراه العيون بمشاهدة الأبصار بل تراه العيون بحقايق الايمان. والحقايق فوق درجة مجرّدالايمان فهؤلاء يستدلون بالمؤثر على الأثر يدركونه بشهود نفوسهم ويرون وجه الحقّ فى تجلّى صفاته ظهر الاشياء وفى كلام آخرله (ع) مارأيت شيئاً الاّ ورأيت الله قبله وبعده. وفى كلام سبطه الشّهيد روحنا فداه كما سبقت فى الدّعاء اَلِغَيْرِك من الظّهور ماليس لك حتّى يكون هو المظهر لك. وتسمّى تلك المرتبة بعين اليقين ومثله كمن قرب الى النّار الى حيث يراها ويشاهد بنورها سواها وهناك مرتبة فوق تلك المراتب يسمّى بمقام الفناء فى الله للواصلين من أهل المعرفة نسوا أنفسهم ونسوا غيرهم فلم ينظروا الاّ الى الله استهلكوا عن أنفسهم واستتروا فى طمطام وحدانيّة فظهرت فيهم صفاته وتخلّقوا بأخلاقه ويسمى ذلك بحقّ اليقين وانّما قلنا أنّه فوق مراتب التّوحيد فرع الالتفات الى الغير والاستشعار بالاثنينية والى نفسه لايرون فى الوجود غيره تعالى وارتفع ذكر الغير عن قلوبهم حتّى الالتفات الى استغراقهم ولعلّه الى هذاالمقام يشير مولانا امير المؤمنين عليه السّلام لكميل بن زياد فى تفسير الحقيقة حين ماسئله عنها بقوله: كشف سحاب الجلال من غير اشارة أمحو الموهوم و صحو المعلوم

بينى و بينك انىّ يناذعنى فارفع بفضلك انى من البين

والمراد بالحقيقة المسئولة عنها هو نور وجهه الّذى أضاء به كل شئ كما فى دعاء كميل واليه الاشارة فى آية النّور وهى الّرتبة الواحديّة الّتى سبق ذكرها لاالّذات الأحديّة الصّرفة الّتى لايليق السّؤال عنهاولا الجواب بمابيّنه عليه السّلام وفى هنا ضلّت أفهام الصّوفيّة وأتباعهم وتاهت أوهام المبتدعة وأذهانهم فقالوا انّه وجودالحقّ «تَعالَى الله عَمّايَقُولُ الظّالِمُونَ عُلُوّاً كبيراً»

تتميمٌ: فى مقابل التّوحيد الشّرك ففى المرتبة الأولى فالقول بتركيب الّذات من الأجزاء والجهات والكيفيّات وفى الثّانية اتّصافها بالصّفات المختلفة المعانى المتكثّرة المفاهيم وفى الثّالثة بتعدّد الواجب وفى الّرابعة باستقلال غيره سبحانه فى أفعاله وكونه مصدراً للأمور استقلالا ومنشأً للآثار ويستحقّ به التّعظيم ولايسمّي الاوّلان شركا لانّ اطلاقه انّما هو اذاجعل مع الله الهاً آخر وعليهما كان الاله واحداً لعدم جعل الشّريك مع الله الهاآخر بل كان الاله شيئاً واحداًمركباًمن الأجزاء والموصُوف والصفة والثّالث مع كونه قليل الوجود ويسمّى بالثّنوية القائلين بالنّور والظّلمة ويزدان واهرمن فالمنقول من مذهبهم ليس تعدّدالواجب أيضا بل كون الثّانى محدثا من خاطر ردّى سنح للاوّل وهو منشأالشّرور فالشّرك الشّايع استعماله هوماينافى المرتبة الرّابعة للتّوحيدأعنى الاعتقاد بأن غيره منشأ للاثار بنفسه أيضا تقليداً اوغفلة عن فسادما أضمره فى قلبه و هو قسمان: جلى وخفى. والمراد بالجلى مايتعبّدبه العبوديّة وهو شرك عبادة صاحبه كافر نجس فى

الشّرع وعلامته التّخضع والتّخشع له بمنتهى كمال الخضوع الّذى لاينبغى فى الأديان والملل الا الله وهو السّجدة له اذليس فوقه خضوع حتى يخصّ به الواجب تعالى وبالخفىّ وهو شرك طاعة فيما ليس فيه رضاء سبحانه ومنه قوله سبحانه «أَرَأَيتَ مَنِ اتَّخَذَ الهَهُ هَواهُ» (فرقان، ۴۲)، وقوله عزّ من قائل «اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يابَنِى آدَمَ اَنْ لاتَعْبُدُوا الشَّيْطانَ» (يس، ۶۰) واليه الاشارة فى قوله تعالى «وَمايُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّهِ اِلاّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (يوسف، ۱۰۶) ضرورة أنّ التلبّس بهذا الشّرك من متابعة الهوى أوالشّيطان لايتبعه ولايعبده اذعانا بتعدّد الواجب و خالق الاشياء بل بتعدّد المؤثر فى الوجود.

قال عليه السلام: «الّذى لامن شئ كان و لامن شئ خلق ماكان».

أقول: معناه أنّ وجوده مامسبوق بعلّة ولاكينونة مركّبا من أجزاء حسيّة أوعقليّة أومادّة وصُورة ولايتعيّن بقيود شخصيّة ولافى كماله مقترن بصفات زائدة فانّ كلّ ذلك من مكنوناته و هو فعلها فلايتقدّم فى الكون أوالتركيب ولايصاحبه فى الوجُوب والقدم وقوله (ع) ولامن شئ خلق ماكان هو معنى الابداع وتأسيس الأيس لامن مادّة ولامن مدّة لاباحتذاء مثال و هو خاصّته سبحانه فى الايجاد ولايستطيع له غيره ويراد به الخلق اذاأطلق.

مكاشفةٌ: وتوجيه كلامه الشّريف مع عدم عدم انحصار ايجاده بالابداع وصدوره غالباً بتبديل صورالمواد هو امّا بتخصيص ذلك بالخلق الأوّل وأوّل الصّوادر كما يشعر به لفظ الماضى أوبأنّ ايجادالصّورة فيما له مادة ابداع لها من غير شئ أيضا و اختصاص ذلك به تعالى كما هو مقصودالامام عليه السّلام من العبارة مع اشتراك العبادة فيه أيضا فى تبديل صور مصنوعاتهم يبنى على ماسبق من كون مطلق الايجاد وافاضة الوجود مخصوص بمشيّته سبحانه و ان كان الفعل صادراً عن غيره ومشروطا بارادته أولانّ خلقة الاشياء المتجدّدة مسبوق بالأسباب والأوقات ليس من شرط قبول القآئل كمافى استضائة المستضئ ضوء السّراج فانّه مشروط بالتّقابل وكثافته لامن شرط الاضاءة الّتى هى فعل السّراج ويمكن جعل التّعميم لجميع ماخلق فى حلقة الوجود الامكانى من الموادّوالصّور الى مايتجدّد الى الأبدفى لوح الصّادرالأوّل فانّه فى آن واحدوان كان افاضة الوجودالكونى عليه بتوسّط الصّادر الأوّل بمشيّته سبحانه متدرّجة متجدّدا فى الحدوث عند حصول استعدادالقوابل الامكانية المجعولة له فى الأوقات المتتالية.

قال عليه السّلام: قدرة بان بهامن الأشياء وبانت الأشياء منه فليست له ضدّ تناول ولاحدّ يضرب فيه الامثال. **قوله:** قدرة خبر مبتداء محذوف أى هو قدرة أومنصوب على التّميز أونزع الخافض يعنى انّ قدرته على خلق الأشياء من غير شئ يباين قدرة المخلوقين من حيث حقيقتها لكونها عين الّذات لامن الهيئات والكيفيّات العارضة للمقتدر بخلاف قدرة المخلوقين ومن حيث صدور الفعل

منه بهااذلاكيفيّة لفعله كذاته كما فى الحديث و غير مسبو ق بضمير وروية بخلاف غيره و من حيث المتعلّق اذلانهاية الى حدّ معيّن بخلاف قدرة المخلوقين.

قال عليه السّلام: كلّ دون صفاته تحبير اللّغات وضل هناك تصاريف الصّفا وحارفى ملكوته عميقات مذاهب التفكير.

أقول: الكلال الهوان والتحبير التّزيين والحيرة المبالغة فى الوصف الجميل وضلّ معناه تاه و بطل و تصاريف الصّفات اشتقاقاتها من مصادرها باختلاف اللواحق لها من الازمنة وغيرها والملكوت مبالغة الملك والمالكيّة بالقيّوميّه والاحاطة الّذاتية والمعنى أنّ صفاته أجلّ و أعلى من اندراجها فى الأوضاع اللّغوية لأنّها عين ذاته واللّغات موضوعة للمفاهيم الّذهنيّة وهى مجعولة له فلايجرى عليه. وهذاالكلام بيان لانّ جميع صفاته كقدرته على خلاف صفات المخلوقين ولوازمها وقدعملت فيما تقدم أن حمل الصّفات على معانيها المتكثّرة وتصاريفها اللغويّة فى كلامه سبحانه و كلمات حججه (ع) انّماهو باعتبار تجليّه لها فى الحدوث على درك العقول وحارث فى درك ملكوته القيّومية واحاطته السّر مديّة مذاهب التّفكير ولوذهبت فى التّعمق والتّفكير ماذهبت.

قال عليه السلام: وانقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التّفسير.

اقول: يعنى لايبلغ حدود البيان الى علمه وينقطع دون الوصول اليه.

مكاشفةٌ: ولنشر الى بعض مايتعلّق بعلمه سبحانه على ماتيسّر لى بيانه فانّ البحث عن علم الواجب الحق من أغمض العلوم و أصعب المعارف و قدكثر فيه الكلام والخلاف من ارباب الحكمة وأصحاب المقالات فى ضبط القول فيه بما يرتفع به الشّبهات نظراً الى أنّ العلم من الأمور الاضافية ويستدعى المعلوم و يستحيل ذلك فى علم الواجب تعالى لاستلزامه امّا تعدّد القديم أوحدوثه المستلزم لجهله به قبل الحدوث وانتقاله به من حال الى حال و هو محال كماقال مولانا امير المؤمنين عليه السّلام واستلزامه حاجته و تبعيّة علمه لوجودالمعلوم مع أنّه غنى عمّا سواه فى ذاته وصفاته ومبدء للكل وغير ذلك من المفاسد المنافية لغناه المطلق ووحدته الخالصة.

فأقول: للذّب عن تك الشّبهات علم مابلغ اليه فهمى القاصر وجعله الله من قسطى و باللّه التّوفيق.

اعلم أنّ العلم يطلق فى محاورات اهل العلم على معان ثلثة:

الأوّل: ادراك المعلوم واستشعاره وهذا معنى فعلى مصدرى ينصرف منه تصاريفه واشتقاقاته.

الثّانى: الصّورة الحاضرة عندالعالم وفى ذلك الخلاف فى انه عين المعلوم كماذهب اليه جمع من المحقّقين أوغيره كما عن المشّائين والمعنى الأوّل يستلزم ذلك لالأن درك الشئ فرع حضوره عندالمدرك.

الثّالث: مبدء هذا الادراك المقتدر به العالم فى احضار المعلوم الفعل وان لم يكن حاصلا بعد كما يقال فلان عالم بالفقه أى يقدر على درك مسائله فى الحال نظير اطلاق العقل بالفعل على المتوسّط بين العقل بالملكة والعقل المستفاد فلايشترط فى صحّة هذا الاطلاق صور المعلوم بالفعل مثل اطلاق السميع على الشّخص وان لم يكن هناك صوت يسمعه واطلاق المضئ على الشّمس وان يك نهناك جسم كثيف يستضاء به والتّحقيق انّه يصحّ اطلاق العلم على الله سبحانه بجميع تلك المعانى الثلاثة امّا على الأخير فهو كماأشاراليه الامام الصّادق عليه السّلام: لم يزل الله تعالى عالما اذلامعلوم وانّه ربّ اذلامربوب و قدرة إذلامقدور. والمراد به على هذا الاطلاق انّ ذاته الأحدّية بوحدتها الخالصة مبدأ الصّور العلميّة ومصدرانكشاف الحقايق العقلية الحسّية بلاصفة زائدة و هيئة عارضة على خلاف الممكن فيصدق عليه انّه عالم اذلامعلوم اذلاذكر للمعلوم فى مبدء الانكشاف كما فى الممكن أيضا بل المبدء علّة حضور العلم عنده بتوسّط فعله و أمّا على المعنيين الاوّلين أعنى العلم المقترن بالمعلوم فاطلاقه عليه تعالى أيضا شايع فى كلمات الله وحججه كما فى قوله سبحانه «وَهُوَ بِكُلِّ شَئٍ عَليم» «لايَعزُبُ عَنْ عِلْمِه مِثقالُ ذَرَّةٍ فى الأرض وَلافِى السَّمآءِ». (يونس، ٦١ و سَبَأ، ٣) و غير ذلك من تصاريف العلم باعتبار اختلاف حالات المعلوم و ظاهر أنّ هذا العلم ليس ذاته اذلا يقع الله عليها بعد ايجادها فهو من قبيل قولك زيد سميع فاذا حصل صوت وقع سمعه عليه أى هو أثر السّمع الّذاتى وفعله و ما استشكل من لزوم الجهل قبل ايجادالاشياء أواختلاف الحال بعده مدفوع بأن الاشياء قبل وجودها الّذكرى وجعل امكانهاالاشئ محض وليس مطلق لايوصف بقبليّة لأنّها صفة لايوصف به العدم الصّرف ولاهناك دعاء و امتداد حاجزبين الواجب والممكن كان قبل الامكان فمعنى حدوثه ليس الاّ انّه لاأوّل له الاّ موجده وهو قبله وهو هالك فى رتبته أزلا وأبداً غيرمقارن له فلايتعقّل له قبليّة ولامعيّة ثمّ بعدحصول امكانها بمشيّته وابداعه فهى على تجددها فى الوجود الكونى على حسب مشيّته فى الأزمان والأوقات المتعاقبة فهى معلومة له سبحانه بالأوقات والأزمان كما تقدم ولايتوهّم أنّ علمه الفعلى بامكاناتها تابع للامكانات ووجودها الّذكرى ويتوقّف عليها فيلزم الحاجة لان الامكان الّذى هو متعلّق فعله حصل بنفس الفعل من قبيل الكسر والانكسار فهو مجعول بنفس الفعل لاوجود قبله. ولتوضيحه معان آخر نقول ان شآء الله تعالى. أبدع الأشيآء فى رتبة الامكان بتجلّى نوره الّذى ملأالامكان فظهر به الهويات والحقايق الامكانية فى رتبة امكانها وأضاء به كلّ شئ دفعة واحدة وهو خزائنه الّتى ينزلها بقدر معلوم فى الأزمنة المتعاقبة بعدحصول أسبابها وأوقاتها وعللها على حسب ماأمكنت فى لوح هذاالنور فالحقايق الامكانية المتعلّقة لابداعه تابعة لفعله دون العكس وهذاالنّور مظهر رتبة الواحديّة ومجمع صفاته الكماليّة على ماتقدم بيانه وباب الله ورحمته الواسعة وربوبيّته اذلامربوب

وَأثر فعله وملكه و علمه الحادث والى ماقلنا يشير كلام مولانا الّرضا عليه السّلام فى حديث عمران المروّى فى توحيد الصّدوق (ره) حيث سئله عمران بقوله فأخبرنى بأىّ شئ علم ما علم أبضمير أى بصورة سابقة عنده أم بغير ذلك فقال (ع): اذا علم بضمير فهل تجدبّدا من أن تجعل لذلك الضمير حدّاً انتهى اليه المعرفة؟ قال عمران: لا بد من ذلك. فقال (ع): فما ذلك الضّمير فلم يحر جواباً الى أن قال يا عمران أليس ينبغى أن يعلم أنّ الواحد لا يوصف بضمير ولا يقال أكثر مثل فعل وعمل وصنع ولا يتوهم منه مذاهب كمذاهب المخلوقين و تجزيتهم فاعقل وابن عليه ما عملت صواباً وهو منتهى الحكمة ويطابق ماقاله جدّه الصّادق عليه السّلام: انّ فعله كذاته كيفيّة له فلا يمكن ادراكه ويظهر منه أنّ علمه المضاف بعدالتّنزل عن رتبة الّذات ليس الاّ فعله و ليس عين الذات واطلاقه عليه ليس كاطلاقه على المخلوقين.

قال عليه السّلام: وحال دون غيبه المكنون حجبٌ من الغيوب و تاهت فى أدنى أدانيه طامحات العقول فى لطيفات الامور.

أقول: الظّاهر أنّه (ع) أراد بالغيب المكنون ذاته تعالى فى رتبة الأحدية المحضة وبالحجب من الغيوب صفاته الكماليّة على حدّ كثرتها فى رتبة الواحديّة الألوهيّة فانّ نعوته الكمالية فى تلك الرتّبة كرحمته الّتى وسعت كلى شئ وعزّته الّتى غلبت كل شئ وعلمه الّذى احاط بكل شئ وقوّته الّتى ملأت اركان كلّ شئ لا يدرك حقايقها ولا يُدرك العقول حدوداً لها وليست لها نهاية تبلغ الأوهام اليها فهى مع كونها محجوبة الحقايق عن البصائر حجاب الأحدّية والواحدة الّذاتيّة وانّما يشار بتلك الصّفات على مايتعقّله الأوهام اليها لا على كشف الحقيقة بل على مجرّدالتّعريف فانّ الله سبحانه اختارتلك الأسماء لنفسه ليدعوه عباده فى العبادة لمجرّد الاشارة الى المسمّى كما فى المروى فى *الكافى* باسناده الى ابى عبدالله عليه السّلام: انّ الله خلق اسماء بالحروف غير مصوّت به وباللّفظ غير منطق وبالشّخص غير مجسّد وبالتّشبيه غير موصوف وباللّون غير مصبوغ منفىّ عنه الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم مستتر عنه غير مُستر فجعله كلمة تامّة على أربعِ اجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر ماظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق اليها و حجب واحداً منها وهو الاسم المكنون المخزون فى هذه الأسمآء الّتى ظهرت فالظّاهر هو الله تعالى و سخّر سبحانه لكلّ اسم من هذه الأسماء اربعة اركان الحديث.

قوله: مستتر غير مُستر أى استتارة لضعف البصائر والمدارك ولعلّ هذا هو نوره السّاطع الّذى صدرأولا عن الحقّ الواجب وملأأركان الامكان وهو الوجود الامكانى المطلق الّذى غير مقيّد بحدّو مهيّة وهو الكلمة التّامّة الغير المدركة مع أنّه أظهر الاشيآء وظهر به الحدود والمهيّات المتفاهمة والمراد بأجزآئه الأربعة اللاّهوت المخزون عنده سبحانه المستورة عن العباد

والجبروت والملكوت والملك وكيف كان فمعنى قوله (ع) تاهت فى ادنى ادانيها... تحيرت فى درك أدنى تلك الحجب واحصائه والاحاطة بكيفيّته وكميّته العقول المرتفعة أى القوية بأفكارها العميقة وأنظارها الدقيقة وهو اشارة الى عجائب صنعه وقدرته وغرايب آيات حكمته الدقيقة واللّطايف الخفيّة في الملك والملكوت وفى الآفاق والأنفس ممّا تحيّر فيه ثواقب العقول ونوافذ أوهام الفحول «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اَلله لاتُحْصُوها».

قال عليه السّلام: فتبارك الّذى لايبلغه بُعدالهمم ولايناله غوص الفطن:

اقول: الهمّة العزم المقارن للفعل وبُعدها وغورها وتعمقها فى التّفكر والتّعقل ويمكن أن يكون من اضافة الصّفة الى الموصوف أى الهم البعيدة لسعة مجال فكرها أوالمتصرفة فى الأمور العالية وغوص الفطن استعارة التّعمق سوانح فى بحار عظمته ولجج ملكوته لاستفادة حقايق معرفته.

قال عليه السّلام: وتعالى الّذى ليس له وقت معدودو لااجلٌ ممدود ولانعت محدود. أى ليس بقآؤه ممتدّا بالأوقات المتواصلة المتتالية بالماضى والاستقبال لكونه محيطابها وخالقها فلايقيّدبها وقوله (ع) ولااجلٌ ممدود الظاهر كونه عطف بيان لسابقه لأنّ كلّ معدود ممدود وربّما يفسّر بالتّابيد أى لاينتهى الى غاية وماذكرنا أولى لعدم اختصاص ذلك به سبحانه لشموله لاهل الخلود فى الجنّة أوالنّار وكلامه (ع) ظاهر فى النّعوت المختصّة به سبحانه.

مكاشفةٌ: ويدل عليه العقل مضافا الى ماذكرعلى عدم كون بقائه سبحانه ممتدّة بالأوقات والآنات وحدانيّة وجوده بالّذات فلايتجزى بالأبعاض الامتداديّة. بيان ذلك أنّ الوجود امّا ذاتى أوغيرى والمرادبالّذاتى كونه من مقتضى ذاته لالعلّة خارجة فهو واجب لذاته لامتناع خروج الّذات عن ذاتيته وانفكاكه عن نفسه وبالغيرى ماكان مقتضية غير الّذات فهو لذاته ممكن وواجب بالغير ويمكن تصوّر بداية الوجود ويمكن تصوّر انفكاكه عنه وهذاالحكم جار فى كل الّذوات فان كل شئ واجب الّذات فان مهية الحيوانية مثلا يمتنع صيرورته مهية الحجر ومهيّة السّواد بياضاً و لازم ذلك كون وجودالواجب فى الآن اللّاحق عين وجوده السّابق اذليس هو بافاضة الغير فى كل آن فلايتكثّر بالأوقات والآنات بل وجوده فى الحال عين وجوده فى الماضى والمستقبل فلايمكن فرض تغاير وجُوده السّابق لوجوده فى الآن وتعدّدهما بخلاف الوجود الامتدادى فانه لوفرض طريان العدم عليه فى الحال لم ينقلب معدوما فى السّابق ولاتصير آثاره المترتّبة على وجوده السّابق مرتفعة فانّ وجوده فى كلّ آن اثر متجدّد لعلّته ومن هذا تبيّن معنى قوله (ع) ليس له وقت معدود ولاأجلٌ ممدود بل أوّله عين آخره أزلا وأبداً وهو محيط والأبد دائما فى الآنات المتتالية دماً «وَما اَمْرُنا اِلاّ واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر، ٥٠) فافهم و اغتنم.

توضيحٌ: وحيث علمت أنّ وجودالممكن فى كلّ آن غير وجوده السّابق ويمكن التّفكيك بينهما

بتعدّد الامتدادات والأوقات المتعاقبة يظهر لك حاجته فى كل آن فى وجوده وبقائه الى علّة متجدّدة ضرورة توقف وجود الممكن على الموجد وهو افاضة الحق فى كلّ آنٍ وهو قائم بها والله تعالى قيّوم له كقيام أشعّة البيت بالسراج وطريان الظّلمة عليه لو غاب عنه لحظة يتضح لك ماسبقت الاشارة اليه من أنّه لاثبات لوجود الممكن فى آن ولا يصل اليه تعالى ولامعه وانه هالك عنده أزلا وأبداً كما قال مولانا الرّضا عليه السلام فى جواب عمران: لازال الكآئن الأوّل ولاشئ معه ولم يزل كذلك. و يمكن تنزيل قوله سبحانه «كل شئ هالك الاّ وجهه» على ذلك حيث أورد الهلاك بلفظ الفاعل الدّال على الدّوام الاستمرار دون المستقبل وقوله (ع) ولا نعت محدود يحتمل كون المراد نفى الصّفة الزّائدة المحدود بالمعانى والمفاهم المتكثّرة بالوصف يتانى اوالمراد الصّفات الفعليّة الزّائدة فى رتبة الواحدية أى غير متناهية الى حدّوغاية كما تقدم فيكون الوصف احترازياً.

قال عليه السّلام: سبحان الّذى ليس له أوّل مبتدء ولاغاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه كما هو وصف نفسه والواصفون لايبلغون نعته.

أقول: تنزيه له سبحانه وتعالى فى مقام الاستعجاب بوصفه بنفى الأوقات والأحيان المستلزم لكون أوليّته عين آخريّته المتحيّر فى تصوّره الأوهام والاّ فعدمَ تناهى البقا الثابت لأهل خلود الجنّة أوالنّار ليس بهذا العجب.

مكاشفةٌ: تنزيهه سبحانه عن وصف الواصفين مطابقاً لقوله «سُبْحانَ الله عَمّايَصِفُونَ» يعم الوصف بالايجاب والسّلب و وجه الأوّل ظاهر كما تقدّم بيانه و أمّا السّلب كقولنا ليس بجسم ولا بظالم و لامحتاج و أمثال ذلك فوجه التّنزيه عنه أنّ كلامه (ع) فى مقام تنزيه الّذات فى رتبة الأحدية دون المرتبة الواحدية الصفاتيّة فوجه تنزيهه فى رتبة عن السّلوب أنّ سلب الشئ عن شئ فرع تصوّر الموضوع والنّسبة الحكمية ثمّ الحكم بالسّلب كما هو مقتضى القضيّة السّالبة فيتوقّف على امكان النسبة حتى يتصوّر وهو ممتنع فى حقّه سبحانه فهو من قبيل قولنا اجتماع النّقيضين محال فانّه محمول على ضرب من التّأويل نظراً الى استحالة تصوّر الاجتماع وانّما هو بتصوّر كلّ من النّقيضين بخصوصه و شخصه منفرداً واجتماع الشيئين على الوجه الكلى ثمّ الحكم بانتفاء المفهور المتصوّر فيه.

قال عليه السّلام: حدّالاشياء كلّها عندخلقه ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها.

اقول: ظاهر العبارة الشّريفة يشعر بأنّ أصل تحديد المخلوق بفعله سبحانه للابانة عن عدم الحدّله تعالى مع أنّ الحد لازم الامكان فلايتعلّق القدرة بخلق شئ غير محدود فيمكن ارادته من المعنى أصل الخلق لاالمستلزم للحدّ ويمكن على الأقرب حمله على المنتهى له فانّ كلّ شئ محدود بحدّ مخصوص ينتهى اليه ولا يمكن له التّجاوز عنه على خلاف آثار صفاته و أسمائه تعالى

حيث لاينتهي الى حد ولا يبلغ الى نهاية فكلّ درجة يتصوّر من عظمته ورحمته وقدرته و علمه وساير صفاته فهي فوقها و أعلاها و بذالك بانت الأشياء عنه أيضا لانتهاء حدودهم الى غايات مخصوصة ومافي الحديث السّابق من تسمية المخلوق الأوّل غير محدود بحدّ فالمراد غير حدّ الامكان ردّ بعدم الّذاتي الّذي ينتهي الحادث بذاته اليه و كلامه هذا وما بعده ردّ على المشبّهين المُلحدين في اسمائه سبحانه.

قال عليه السّلام: فلم يحلل فيها فيقال فيها كائن ولم ينأ عنه فيقال هو منها بائن و لم يخل منها فيقال له أين.

اقول: هو تفريعٌ على نفي التّشبيه المستفاد من كلامه السّابق اللّازم لمقام الحلولية والبعد عن مكانه المستلزم لأن يكون له أين كما هو مقالة الآخرين من أهل الضّلال ثمّ بيّن (ع) كيفيّة خلق الأشياء بحيث لايبعدعنها من غير حلول و لاقرب مكاني.

قال: عليه السّلام لكّنه سبحانه أحاط بها علمه و أتقنه صنعه.

اقول: وذلك بعلمه وربو بيّته اذلامر بوب يجعل مهيّات الأشياء و هويّات الممكنات بلامثال عندظهور مشيته في مقام الألوهيّة في رتبة الامكان و ابقائها بحكمته وتدبيره بتشخيص تعيّناتها و ترتيب شرايطها و أوقاتها في استعداد قبول وجوداتها العينيّة متدرّجة عندحصول تلك الأسباب الكونية.

قال عليه السلام: واحصاها حفظه لايعزب عنه خفيّات غيوب الهواء الى قوله صنع كلّ شئ كان.

اقول: وذلك بربو بـيته أومر بوب في ابقاء الموجودات بعد خلقها في الكون بالقيموميّة لها و تفصيل ذلك أن ابقاء حدوث الأشياء وبقائها يحتاج الى أمور: **أحدها:** امدادها بعداحداثها بقيموميّة لها بافاضة الوجود متجدّداً في كلّ آن كما تقدّم و أشاراليه بقوله و أحصاها. و **ثانيها:** احاطة علمه بجميع ماأوجده وأحدثه لئلاينساه من كبارها وصغارها دقايقها ولطايفها مجرّداتها وجسمانياتها و عواليها وسوافلها من العرش الى الثرى حتّى ذرّات الهواء والنّملة العمياء في جوف الصخرة الصّماء في أعماق اللّجة الّدهماء وهو قوله لايعزب عنه خفيّات غيوب الهواء وغوامض مكنون ظلم الدّجى. **وثالثها:** طبقيّة الحافظ لصورتها بتقديره سبحانه و أشاراليه بقوله (ع) و لكلّ شئ منها حافظ. **ورابعها:** ايصال رزقه ممّا يحتاج اليه في بقائه وأشاراليه بقوله (ع) ورقيب. **وخامسها:** ابقاء وسايط حدوثها و عللها و أسبابها و أشاراليه بقوله و كلّ شئ منهابشئ محيط ثمّ أشارالى أنّ تلك الوسايط والأسباب المتوسّطه ينتهي الى الله سبحانه الّذي لايتغيّره صروف الأزمان ولايتكأدّفي صنع شئ.

قال (ع): انّما قال لشئ كن فيكون.

أقول: يعنى لايكون فعله ورجوع الأسباب اليه ناشياً عن سببٍ آخر وفى الآية المباركة «اذا اراداللّه لشئ أن يقول له كن فيكون». فقوله هو ارادته ومشيّته وهو عين فعله وابداعه بلارويّة وضمير كماقال مولانا الرّضا عليه السّلام أسماؤها ثلاثة ومعناها واحدوقوله كن فيكون يدلّ على قول الانفعال بالفعل دفعة واحدة وان كان الفعل مقدّمات بالّذات كالكسر والانكسار ومن هذا يتضّح أنّ المكوّنات كماهى بأعيانها متأخّرة عنه أيضا وهذا معنى ابداعه بلامثال بخلاف أفعال المخلوقين.

فائدةٌ: ويعلم من ذلك أنّ الارادة فى حقّ الواجب تعالى و هى نفس فعله غير الارادة فى حق العبدالّتى هى مقدّمة على فعله و أنّه فى حقه سبحانه من صفات الفعل كالمشجية وليس له ارادة قديمة ولاهو نفس العلم ولذا يقال اذا أراداللّه كما فى الآية ولايقال اذا علم اللّه وينسب الى الصّوفية والمشّائين وأمثالهم من أنّه تعالى أبداً مريداذليس له حالة متغيّرة لفعله وهو باطل لأنّ الارادة لينفكّ عن المتعلّق و هو من قبيل الخلق فيلزم الشّريك له فى القدم وليست كالعلم و القدرة و نحو هما من الصّفات الذّاتية لأنّها عين الّذات المجرّد عن الاضافة فانّه تعالى عالم اذلامعلوم بل هى كالعلم المضاف الّذى هو من الصّفات الفعلية كما تقدّم بيانه ولا يمكن تجريدالارادة عن المراد وجعلهم ايّاها بمعنى الميل وهو ابقاؤه المقتضية لربط الأسباب بالمسبّبات لاتدفع المحذور فانّ كلّ معنى يتصوّر غيرالّذات البحت لايجرى عليها فهى من باب الأفعال الّتى لايتغيّر بحصوله الّذات وحدوث حاله فيها كما عرفت تفصيله و يدل على كون الأربعة حادثة و من صفات الفعل قول مولاناالصّادق عليه السّلام: خلق اللّه الاشياء بالمشيّة والمشيّة بنفسها. ومارواه الصّدوق (ره) فى *التوحيد* عن الرّضا (ع) انّه قال: المشيّة والارادة من صفات الافعال فمن زعم أنّ اللّه تعالى لم يزل شائياً مريداً فليس موحّد.

قال عليه السّلام: فكان ابتدع ماخلق بلامثال سبق ولاتعب ولانصب الى قوله كعلمه بعد تكوينها.

اقول: كلامه (ع) هذايتبيّن و يستحيل فى مقام التّعليل لقوله كن فيكون فانّ الابداع بلامثال الّذى هو لازم الخلق الاوّل ليس قبله شئ يستلزم كون المعلول الواقع عليه الفعل مجعولا بنفسه و مايترتب عليه من الحكم و المصالح والفوائد بنفس الفعل على خلاف أفعال المخلوقين و هو مفاد قوله كن فيكون ثمّ أنّه صلوات اللّه عليه أخذ فى بيان فايدة الخلق وانّهاليست تعوداليه تعالى بعبارات رشيقة ودلائل دقيقة وتنزيهه عن مشابهته المخلوقين بعبارات متجدّدة بليغة تسرّ بها قلوب المؤمنين ويبتهج بها أرواح المحبين وينشرح بها صدورالعارفين حيث تقدّم شرح معانيها فلنقبض عنان الكلام فى بيان ماصدر عنه عليه السّلام الى هنا والله متمّ نوره وهوالموفّق والمعين.

و من افاداته أعلى الله مقامه ما أفاده فى حقيقة الايمان و الكفر و أقسامهما و مراتبهما حيث قال طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدةٌ: اختلفوا فى حقيقة الايمان فى أنّه من العقايد العقليّة أومدخليّة للعمل الصّالح فى مفهومه و منشأ الاختلاف ظواهر الكتاب واخبار الحجج الأطياب و لتحقيقه بحيث يجمع بين الظّواهر.

نقول: الايمان لغةً مطلق التّصديق وشرعاً التّصديق بالله سبحانه و الرّسول (ص) فيما جاء به من الله الّذى هو مفاد كلمتى الشّهادتين ولازم تصديق النّبوة الاعتراف بحميع ماجاء به النّبى صلّى الله عليه و آله من أحوال المبدء و المعاد والاحكام و غيرها فان انكارها يرجع الى انكار النّبى (ص) وانكار ماثبت عنه بالضّرورة ينبأ عن انكار النّبى واختلفوا فى أنّ الأعمال الصّالحة جزء له كما عن المعتزلة و جماعة من الامامية بل ربما قيل أنّه مجرّدالطّاعات ولعلّ مراده مايشمل الطّاعة القلبيّة من المعرفة أم لاكما عليه أكثر الأصحاب و اختلف فى ذلك ظواهر الآيات والأخبار فمن الآيات مايدل على المغايرة كقوله سبحانه «اَلَّذينَ امَنوُا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ» و قوله «الَّذينَ امَنوُا وَ كانُوا يَتَّقوُنَ لَهُم الْبُشْرىٰ» (يونس، ۶۴)، و غير ذلك من الآيات الفارقة بينهما. و به استدل ابن أبى الجمهور فى المجلى عليه و منها مانصفه الجزئية كقوله سبحانه «اَلّذينَ يُقيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقونَ اُولئكَ هُمُ الْمُؤمِنونَ حَقّاً» (انفال، ۳ و۴) و نحوه بل منها مايشعر بمدخليّة بعض الصّفات النّفسانية فى الامان أيضا كقوله سبحانه «اِنَّمَا الْمُؤمِنوُنَ اَلّذينَ اِذاذُكِرَالله وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَاِذاتُلِيَتْ عَلَيهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ ايماناً وَ علىٰ رِبّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال، ۲).

و امّا **الأخبار** فبين مايفسّره بالتّصديق خاصة كما فى حديث سماعة الاسلام شهادة أن لااله الّاالله و التّصديق برسوله صلّى الله عليه و آله حقنت الدّماء و جَرَت المناكح و المواريث و على ظاهره جماعة النّاس و الايمان ماثبت فى القلوب من صفة الاسلام و نحوه غيره و بين ما أضيف اليه العمل بل فى بعضه بيان أقسامه باختلاف درجات العمل مثل ما فى مكاتبة عبدالرّحيم القصير الايمان هو الاقرار باللّسان و عقد بالقلب و عمل بالاركان و الايمان بعضه من بعض و أظهر منه حديث محمدّبن مسلم قلت العمل من الايمان قال (ع) نعم الايمان لايكون الّا بالعمل و العمل منه و لايثبت الايمان الّا بعمل و فى المروى عن أبى جعفر عليه السلام قيل لامير المؤمنين عليه السّلام من شهد أن لااله الّاالله و أنّ محمداً رسول الله كان مؤمنا قال (ع) فاين فرائض الله. هذا هو الخلاف فى الايمان و أمّا الاسلام فلاخلاف فى أنّه من الايمان و يصدق على مجردالاقرار باللّسان بالشّهادتين و العمل بالأركان و ان لم يصدّقه العمل قال الله تعالى «قالَتِ الْاَعْرابُ امَنّا قُلْ لَمْ تُؤمِنوُا وَلكِنْ قوُلوُا اَسْلَمْنا وَلَمّا يَدْخُلِ الْايمانُ فى قُلوُبِكُمْ (حجرات، ۱۴) وصدق المقال أنّ التّأمل

فى مطاوى الظّواهر والنّصوص فى كلمات الفقهاء لايبقى معه الرّيب فى أنّ حقيقة الايمان هى مجرد المعرفة القلبيّة و يعضده التّبادر و عدم صحّة السّلب و الموافقة لمعناه اللّغوى ولو بالعموم و الخصوص و تفسيره فى جملة من النّصوص بما يقترن العمل أوبنفس العمل فهو من باب التّعريف باللّازم فانّ الايمان الواقعى لاينفك غالباً أو مطّردا عن العمل بأركان الاسلام و عدم اتباعه مع الافراط فى الكبائر من غير مبالات و عدم التّهيؤللتّوبة و ما هو الاّ كالعالم بالسّم يحذر عن أكل السّموم. و لذا قد يُستعمل فى الأخبار مجّردا عن العمل بل فى بعضها مايؤمى بل يصرّح بذلك كما فى حسنة حمران رواهاثقة الاسلام باسناده عن الصّادق (ع) الايمان ما استشعر فى القلب الى قوله و صدّقه العمل و الطّاعة و التّسليم لأمر الله و يشعر به أيضا مثل قوله (ع) بعبارات متقاربة المؤمن يزين يقينه فى عمله و اختلاف الأخبار المفسّرة له بما يقترن العمل و المكارم النّفسانيّة انّما هو باعتبار تفاوت مراتب الايمان ودرجاته شدّة و ضعفاً و هو يشهد أيضا بأنّ حقيقة خارجة عنها و انّما هى آثارها كما سننبّه عليه فكيف كان فلاينبغى الرّيب بل لاخلاف فى أنّ ولاية الائمّة عليهم السّلام و تصديق امامتهم و البناء على متابعتهم فى الدّين جزء الايمان كما فى كثير من الأخبار وعدم التعرّض لها فى بعضها انّما هولدخولها فى التّصديق بالرّسول صلّى الله عليه و آله فيما جاء به ولايقصر عندالمنصف عن الأركان الضّروريه فى الاسلام و كذا لاينبغى الشّك فى عدم صدق الايمان مع الانكار فى الظّواهر لالمصلحة دينّية بل عناداً أو استكباراً باضمار العلاوة و يخرج عن زمرة المسلمين و ان كان مع العلم بالحّق و الاذعان القلبى كما قال الله تعالى فى حقّ كفّار اهل الكتاب: «اَلَّذينَ اٰتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ اَبْناٰءَهُمْ وَاِنَّ فَريقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۴۷) و قال تعالى: «فَلَمّا جاٰءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِه فَلَعْنَةُ الله عَلَى الْكافِرينَ» (بقره، ۸۹) و قال: «اِنَّ الّذين يَكْتُمُونَ ماٰ اَنْزَلْناٰ مِنَ الْبَيّناتِ وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِما بَيَّناٰهُ لِلناسِ فى الْكِتابِ اُولٰئكَ يَلْعَنُهُمُ اللاعِنُونَ» (بقره، ۱۰۶)، «وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْهاٰ اَنْفُسُهُمْ» (نمل، ۱۴) و ربما يظهر من أمثال هؤلاء الكفرة الاعتراف عند خلفائهم و اقرانهم بالحق مع كونهم سالكين طريق الكفر و الفساد اتباعا لرؤسائهم أواسلافهم بغياً و حسداً أو تقليداً و على تلك الفطرة الخبيثة أساس طواغيت المغايرين للائمّة و أهل بيت العصمة و بنى عليه بنيانهم و نصب لهم الحرب و تابعهم أشياعهم و أذنابهم مع اذعانهم قلباً بحقيّتهم و غصب حقوقهم. و فى حديث أبى صالح فى بيان حدودالايكان بعدالشّهادة بالتّوحيد و النّبوة و القيام بالّدعائم الأربعة و ولاية و ليّنا و عداوة عدّونا الدّخول مع الصّادقين أى البناء على متابعة الائمّة المهديّين فى تكاليفهم وأعمالهم. **ايقاظ:** و لايعبدأن يفسّر حقيقة الايمان بالهيئة النّفسانّية النّورية و البصيرة القلبيّة الباعثة على التّقوى و الطّاعة المورثةلحب الله وأوليائه وولاية الائمة (ع) و تلك البصيرة تختلف بالشدّة و الضّعف وسبب

حصولها و رسوخها غالباً المواظبة على التفكرّ فى الآيات الآفاقيّة و الأنفسيّة مذاكرة آثار النبوّة و الامامة للقلوب الخالية عن الأرجاس الجاهليّة و الأدناس الدّنيويّة و الوساوس الشّيطانية و الغلوة في الشّهوات الحيوانيّة المانعة عن ظهور النّور الالهى و الرّحمة السّبحانية فربما يحصل هذا النّور و البصيرة للعوام المنحطّين عن درجة العلم و الاستدلال العلمى ما لا يحصل للحكيم الفلسفى و المتكلّم الأوحدى مع تدّبرهم و تماديهم فى العلوم الرّسمية و الاستدلالات الدّقيقة لرعايتهم آداب الشّريعة و مواظبتهم لخلوص النّيه كما هو المعهود من طريقة النّبى (ص) فى هداية المؤلّفين لقلوبهم و تلك البصيرة حيث حصلت تزداد بالأعمال الصّالحة كما وَرَد فى الأخبار المستفيضه كقوله (ع) العلم و العمل متوارثان كما نستشير اليه و كيف كان فأدنى مراتب الايمان و أقربها الى الكفر عدم المبالات بالمعاصى و ترك الفرائض و ارتكاب الكباير الموجبة للفسق حدّا لا يبلغ مبلغ المخالفة الكّلية فى أصول الاسلام التّى بنى عليها و لا ناشياً عن الاستخفاف المنافى للعقيدة القلبيّة بل لعبة الهوى و الرّكون الى الدّنيا و اتّباع الشّهوات و مثله مؤمن فاسق اذا لم يفسد عقايدها الايمانيّة ولاية لأهل بيت النّبوة و لا يخلّد فى النّار و عاقبته الى الجّنة بعد استيفاء ما يستحق من العُقوبة بل فى بعض الأخبار البشارة لموالى أهل البيت الى الجنّة و ان كان عاقاً لوالديه و شارب اللخمر و مرتكبا الكبائر الذّنوب و منع تسميته فاسقاً بل سمّى فعله فاسفاً و نفسه طيبة بشرط رسوخ الولاية فى قلبه بحيث لا يزول و ان قطعت أعضائه و يشير اليه قوله تعالى «اَفَمَنْ كانَ مُؤمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لايَسْتَوونَ» (سجده، ۱۸) حيث جعل الفاسق مقابل المؤمن و الغالب أنّ التوغّل فى المعاصى و عدم المبالات عن الكبائر و ترك الفرايض و الاستمرار على اتّباع الهوى و الاغترار بمكايد الشيّطان سيّما من غير توطين التهيؤ للّتوبة ينجرّ فى العاقبة الى حصول عمى القلب و استيلاء الظلمة عليه و انطفأ نور الايمان بل الى الوصول الى حدّ الطّبع و الرّين ولو فى خاتمة العمر أعاذنا الله من سوء الخاتمة و مفاسد النفّس الأمارة و آثار المعصية و الخروج عن الطّاعة.

تبصرةٌ كما أنّ متابعة الهوى و اتباع النّفس الأمارة و الشّيطان فى الاستمرار على المعاصى والخروج عن طاعة الله ينجرّ درجة فدرجة الى ضعف الايمان ثّم يغشى الظّلمة تمام القلب الى أن يناسب الايمان كذا الايمان يتصاعد و يشّتد المعرفة و يتكامل بالعمل و التقّوى كما أشرنا اليه فانّ له مراتب متدرّجة و درجات مرتبة باعتبار كيفيّتة شدّةً و ضعفاً و ما يرى فى كلماتهم من منع اختلاف مراتبه انّما هو فى الزّيادة و النّقصان لا فى الشّدة و الضعف. و فى حديث عبدالعزيز له عشر درجات بمنزلة السُّلم يصعد منه مرقاه بعد مرقاه. و قال مولانا الصّادق عليه السّلام: الايمان حالات و درجات و صفات و منازل منه التام المنتهى تمامه و منه النّاقص البيّن نقصانه و منه الرّاجح الزّايد رجحانه. و بالجمله يتصاعد حتّى يسرى آثاره فى جميع الجوارح و الأعضآء فانّها تابعة للقلب و هو أميرها و

اليه اشار الصّادق (ع) فى رواية الزّبيرى الايمان فرض مخصوص على الجوارح كلّها فمنها قلبه و هو أمير بدنه و عيناه و أذناه و لسانه و رأسه و يداه و رجلاه و فرجه و فى خبر ابن رئاب انا لانعد الرّجل مؤمنا حتّى يكون لجميع أمرنا متبّعاً مريدا ألاوانّ من اتباع أمرنا الورع. انتهى. ثمّ يشتد الايمان و يتكامل حتى يبلغ مرتبة الشوق و الرّضا و الرّغبة والالتذاذ بالعبادات و يتجاوز عن مرتبة مجرّد الانقياد و التّسليم و يتجاوز عن العقل الى الرّوح و ربما يسمى ذلك بالايمان الأكبر واليه الاشارة فى قوله سبحانه «يا اَيُّهاَ الَّذينَ امَنوُا امِنُوا» (نساء، ۱۳۶) حيث امر سبحانه المؤمنين بايمان آخر و كما انّ الايمان يكمل بالعمل كذا العمل يكمل بالايمان و هما متوارثـان كما فى روايـة اسمعيل بن جابر العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل و فى أخرى الايمان لايكون الاّ بالعمل و العمل منه و لايثبت الايمان الاّ بالعمل.

و تفصيل القول: فى كلّيات مراتب المعرفة الايمانية أنّها اربع درجات كما للتّوحيد، الأولى: المعرفة التّقليديّة و هى الجزم الحاصل من تقليد الغير كما للاكثر من العوام المؤمنين المنحطّين عن درجة الاستدلال ويشير اليه قوله سبحانه «اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ امَنواُ بِالله وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتابُوا» (حجرات، ۱۵) فان الارتياب يحصل غالباً فى الاقتحام فى الادلّة الجدليّة و شبهات أهل النّظر و التّكلم فيها حيث ينجّر الى زوال الاطمينان و اختلاج الشكوك و به يكفرون كما فى ذيل الآية فالتّحذير ناظر الى منع الاقتحام فيها بالنّسبة الى من ليس من اهل الحكمة المتعالية و البراهين القطعيّة العقلية و لايوجب رفع الشّكوك لمتابعة الهوى و الغفلة عن الحّق و الاعتراض عن امر الاخرة كما اتفّق للمنحرفين المختلفين من أصحاب النّبى صلى الله عليه و آله بعده عن وصيّه و خليفته (ع) فانقلبوا على أعقابهم من كفر الجاهليّة. و بالجملة فهذا الجزم كاف فى صدق الايمان و صحّة العمل و يتكامل بالعمل متدرجاً.

الثّانية: المعرفة العقلية و هى الحاصلة من البراهين القياسية و الأدلة القطعيّة الحكمية و ان كانت خالية عن آثاره القلبّية و هى الايمان بالغيب حيث انّه تصديق من وراء حجاب مجرّد اعن ضياء و صفاء.

الثّالثة: المعرفة القلبية المقترنة ببصيرة نورية و محبة روحانية و حالة شوقية و هى آثار كماله المتأثّر به القلب و ينشرح به الصّدر و اليه الاشارة فى قوله تعالى «اِنَّمَا الْمُؤمِنُونَ الَّذينَ اِذاذُكِرَالله وَجِلَتْ قُلوُبُهُمْ وَاِذاتُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اياتُهُ زادَتْهُمْ ايماناً» (انفال، ۲) الى قوله «اُولئكَ هُمُ الْمُؤْمِنوُنَ حَقّاً» (آيه ۴) فالهداية فى السّابق بدلالة العقل و هنابنور القلب.

الرّابعة: المعرفة الشّهودية و هى التّصديق الحاصل من شهود التجلّيات الالهّية و الاشراقات الصّمدانية و الاستغراق فى بحار الأنوار الجبّروتية بحيث ينسلخ عن درك انيّته و نفسه و يشير الى

هذا المقام کلام مولانا امیر المؤمنین علیه السلام فی حدیث کمیل بن زیاد بعد سؤاله عن الحقیقة قال: وهو کشف سبحات الجلال من غیر اشارة. وقوله بعد سؤاله عن زیادة التّبیان: صحو المعلوم و محو الموسوم. ولعل قوله من غیر اشارة الی عدم استشعار غیره حتّی انیّة نفسه و الالتفات الی أنّه هو هو وذکر اثبات أو نفی و لا اثبات اثبات و لا نفی نفی لمنافات ذلك کلّه للاستغراق التّام «کُلُّ مَنْ عَلَیها فانٍ وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلالِ وَالْاکرْامِ» (الرحمن، ۲۷-۲۶).

ندیم المحبّ یباع وصالهم فاسمح بنفسك ان أردت وصالا

و فی الخبر من اراد أن ینظر الی میت یمشی فلینظر الی علّی بن ابی طالب علیه السّلام و ذلك هو الفوز العظیم و لمثل هذا فلیعمل العاملون. ولعلّه یشیر الی تلك المراتب الأربعة قوله تعالی «لَیسَ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالحاتِ جُناحٌ فیما طَعِمُوا اِذا مَا اتَّقَوا وَآمَنُوا ثُّم اتَّقَوا وَاَحْسَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالحات ثّم اتّقَوا وَاَحْسَنُوا والله یُحِبُّ المحُسِنین». وجعلوا الاحسان الّذی هو المرتبة الأخیرة سبب حبّه الّذی فی الخبر القدسی وبه یتقّرب العبد حتّی کأنّه عینه النّاظرة وأذنه السّامعة و یده الباسطة الی آخر ما فی الحدیث و هنا أسرار وحالات یشهد هما المقّربون و بالجملة الکلام لا یسعه المقام وفی الحدیث القدسی لا یسعنی الأرض ولا سمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن و هو المؤمن الّذی امتحن الله قلبه للایمان.

تبصرة: و مقابل الایمان الکفر و هو ایضا علی اقسام أربعة:

الأوّل: کفر الجحود و هو انکار النّبی صلّی الله علیه و آله قلباً و لساناً ویشتد عذابه علی قدر مراتب الجحود وسببه غالباً الاستکبار وتقلید الأسلاف والیه الاشارة بقوله تعالی «وَمِنَ النّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنّا بِالله وَبِالْیَوْمِ الآخِرِ وَما هُمْ بِمُؤمنینَ، یُخادِعونَ الله وَالَّذین آمَنُوا وَما یَخْدَعونَ اِلّا اَنْفُسَهُمْ وَما یَشْعُرُونَ، فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ الله مَرَضاً وَلَهُمْ عَذابٌ اَلیمٌ بِما کانُوا یَکْذِبُونَ» (بقره، ۱۰-۸). والظّاهر أن العذاب الّذی أوعدهم الله تعالی هو لکذبهم من اختلاف ألسنتهم لقلوبهم و لذا کانوا أشد عذاباً من الجحود والمنافقون فی الّدرك الاسفل من النّار.

الثّالث: کفر الیهود و هو الاعتقاد قلباً لظهور الحّق و الانکار لسانا لحسداً و بغض أوتعصّب أوتقلید سلف أوغیر ذلك من الاهواء الفاسدة و الأغراض الشّیطانیّة و فی بعض الأخبار جعله أحد قسمی کفر الجحود. و الیه الاشارة فی قوله سبحانه «اَلَّذینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَعْرِفُونَهُ کَما یَعْرِفُونَ اَبْنائَهُمْ وَاِنَّ فَریقاً مِنْهُمْ لَیَکْتُمُونَ الْحَّقَ وَهُمْ یَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۴۷) و قوله تعالی «فَلَمّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا کَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ الله عَلَی الْکافِرینَ» (بقرة، ۸۹) و قوله تعالی «اِنَّ الَّذینَ یَکْتُمُونَ ما اَنْزَلْنامِنَ الْبَیِّناتِ وَالْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنّاسِ فی الْکِتابِ اُولئكَ یَلْعَنُهُمُ الله وَیَلْعَنُهُمُ اللاعِنُونَ» (بقره، ۱۶۰)

الرّابع: كفر الجاهليّة و هو الكفر بالامام و انكار الولاية عن قلبه و لسانه عناداً أو تعنّداً لا جهلا معتذراً به. **بيان ذلك** انّ تارك الولاية الغير المعتقد بالامامة الحقّة قسمان:

احدهما: من ترك عن معرفة فأنكر أحدالائمّة أوكلّهم و قدح فيهم أو قدم عليهم من أخر الله و فضل غيرهم من النّاس عليهم و سمع النّص عليهم شفاهاً أوتواترا و نحو ذلك و لم يقبل سيّما اذا اشتدّ ذلك بعدوة لأحدهم أولمحبّيهم من أجل حبّهم لهم وطاعتهم لهم و كان ذلك طغياناً و على خلاف اعتقادهم بحقّيتهم فقد كفر بكفر الجاهلّية و هو عندالله كافر و مخلد فى النّار كساير الكفّار غير أنّه فى الدّنيا اذا تلقّى بالشهادتين وأقام دعائم الاسلام يجرى عليه أحكام المسلمين من عصمة دمه و ماله مالم يخرج على الامام (ع) و نصب له العداوة.

وثانيهما: من لم يعتقد الامام و لم يطعه و كان ذلك لا عن معرفة و تعمدّ فلا يكفر بذلك بل و لا يحكم بكونه من أهل النّار. و فى الاخبار مايدل عليه منها المروى فى *روضة الكافى* عن زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام أنّ النّاس صنعوا ما صنعوا اذا بايعوا ابابكر لم يمنع امير المؤمنين عليه السّلام من أن يدعوا لنفسه الاّ نظر اللنّاس و تخوفا عليهم أن يرتدوا عن الاسلام فيعبدوا الأوثان ولا يشهدون أن لااله الاّالله و أنّ محمّداً رسول الله و كان الاحبّ اليه أن يقرّهم على ماصنعوا من أن يرتدّوا عن جميع الاسلام و انّما هلك الّذين ركبوا اماركبوا فأما مايصنع ذلك دخل ما دخل فيه النّاس على غير علم وعداوة لاميرالمؤمنين (ع) فانّ ذلك لايكفره و لايحرمه عن الاسلام و لـذلك كتم على عليه السّلام أمره و بايع مكرها حيث لم يجداعوانا و فى *تفسير القمى* حدّثنى ابوالحسن بن محبوب عن على رئاب عن ضريس الكناسى عن أبى جعفر عليه السّلام فداك ما حال الموحّدين المقرّين بنبّوة رسول الله صلّى الله عليه و آله من المسلمين المذنبين الذّين يموتون و ليس لهم امام ولا يعرفون ولا يتكم فقال عليه السّلام: أمّا هؤلاء فانّهم فى حفرهم فمن كان له عمل صالح و لم يظهر منه عداوة فانّه ينحدلهم حدّ الى يوم الجنّة التّى خلقها الله تعالى بالمغرب فيدخل عليه الرّوح فى حفرامته الى يوم القيمة حتّى يلقى الله لمحاسبة حسناته و سيّئاته فامّا الى الجنة وامّا الى النّار فهؤلاء من الموقوفين لأمر الله قال وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله و الأطفال و أولادالمسلمين الّذين لم يبلغوا الحلم، الحديث. نعم يجب عليهم الفحص عن امامهم مع احتماله وهناك قسم خامس سمّى بكفر الاستخفاف وهو كفر من صدق النّبى (ص) قلباً و لسانا الاّ انه لا يسلّم أحكامه ولا يلتزم شرايعه كلّا أو بعضاً من غير مبالات استخفافا لها لشدة العمى و عدم البصيرة فى الدّين و عدم تأثر قلبه بالايمان لالسوء فهمه و استبداده برأيه أولر كونه الى تقليد أو عصبيّته أو غلبة هوى أو اهمال فى مهاوى الغفلة و اردى فيترك الصّلوة استخفافالشأنها لا استحلالا و لالشغل دنيوى يشغله عنها لكثرة حبّ الدّنيا واليه الاشارة بقوله تعالى «يآ أَهْلَ الْكِتابِ لاتَغْلوُا فى دينِكُمْ وَلاتَقُولوْا عَلَى الله

اِلَّا الْحَقَّ» (نساء، ۱۷۱) حيث قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله «وَلا تَعْتَدُوا اِنَّ الله لا يُحِبُ الْمُعْتَدين» (بقره، ۱۹۰) ومن ذلك قول نبينا (ص) اتّخذوا النّاس رؤساً جهالا فاسئلوا فافتوا بغير علم فضلّوا و أضلّوا وقول امير المؤمنين (ع) حيث سئل ما بال الزّاني لا تسمّيه كافراً و تارك الصّلوة قد نسميه كافرا وما الحجّة في ذلك؟ فقال: الزّاني لا يأتي المرائة الاّ و هو مستلّذ لاتيانه ايّاها قاصدا اليها و كل من ترك الصّلوة قاصداً لها فليس يكون قصده بتركها اللّذة فاذا نفيت اللّذة وقع الاستخفاف فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر و الكفر بهذا المعنى أهون من الأقسام السّابقة و يجري عليه أحكام المسلمين من عصمة المال وحرمة الدّم و نحوهما و لا يحكم بنجاسة من اتصّف به بخلاف المُستحل لترك الصّلوة و سبب هذا الكفر ضعف الايمان حداً يشبه الكفر بحيث يتزلزل بشبهة ضعيفة يستهان لشدّة الرّكون الي شهوات النّفس و هوى متّبع و حبّ الدّنيا فيجتري في ادخال ماليس من الدّين و تغيير بعض الشّرايع باستحسان في نظره القاصر أو تقليد مبتدع و ترك بعض الفرائض ولو ترك دعائم الاسلام فهو داخل في كفر النّفاق لعدم انفكاك مطلق الايمان عن أركانه فتركها جملة يشهد بعدم تصديقه النّبي صلّى الله عليه وآله فالفرق بينه و بين فسّاق المؤمنين أنهم يرتكبون المعاصي بشهوة النّفس و غلبة الهوى و حبّ الدّنيا و هذا يرتكبه لضعف اعتقاده و ايمانه و لو ببعض شرايعه المتواترة عنه ترجيحاً بفهمه الرّدي للتّعبد بما سنّه صاحب الشّريعة ولو تأويلا بما يوافق فهمه و من ذلك كفر ابليس حيث أبى و استكبر عن السّجود و احتجاجاً في مقابل أمره تعالى بأنه خير من آدم فكيف يسجد لمن دونه فلعنه الله و قال «و كانَ مِنَ الْكافِرِيْنَ»،

هدايةٌ: من ضعف الايمان المورث للضلاّلة و الهلاكة كما اشرنا اليه تغيير بعض الشّرايع و تشريع بعض العبادات و الاداب اتّكالا على استحسانٍ ظنّي أو اغترار من اضلال المبتدعين فيحسبُون أنهّم يُحسنون صنعاً فخن نشير الى ما ينبغي اتباعه سبباً لتحصيل الايمان في مراتبه الاربعة المتّقدمة.

امّا الايمان التّقليدي فيلزم فيه الوقوف الى ما أجمع عليه أرباب العقول القّوية من الأولياء و الحكماء و الاتقياء فلاينعق مع كلّ ناعق و لايجعل نفسه شريعة لكّل ناطق و لا يغتر بظهور بعض خوارق العادات فمن يخالف طريقة الجمع عليه فيلقون في الضلالة من حيث لا يشعرون فكم ضلّ القاصرون بذلك ضلالا بعيداً و خسروا خسراناً مبيناً.

و أمّا الايمان النّظري فالتّشبث و الاستناد فيه الى الأدلّة القطعية العلمّية لمن هو أهله بحيث لا يتزلزل من سبق شبهة أو تشكيلك مشكّك. و أمّا القسمان الآخران فالّطريق الموصل اليهما بعد حصول أحد القسمين الأوّلين المواظبة للطّاعات و العبادات الشّريعة و الأعمال الصّالحة لوجه الله و لو باجبار النّفس عليها أوّلا فيظهر به آثار فضل الله حتّى جذبه الطّمع فيما عندالله و الرّغبة فيما

وعدالله و الخوف من مقامه و الّرغبة فی محذوراته و عيده و هی توجب خلوص النّية وحضور القلب عندالله وهو يوجب الشّوق و الالتذاذ بالطاعات و اجتناب المعاصی حتّی يستوعب جميع الأعضاء و استعما لها فيما طلب عنها ويسمّی هذا بالايمان الاكبر يحصل فی القلب نور يبعث علی قوّة العمل و كلّما عمل قويت النّية و صفاء العقيدة و كلّما قوی ذلك قوی العمل و العلم متوارثان فاذا وافی ذلك فتح الله مسامع قلبه فأدرك الحكمة و عرف العبرة و خلصت النّية و حصلت المحّبة و حصر القلب و صحّ القصد فی الخيرات و شوقت النّفس الی الكلمات القدسيّة و تخلّقت بأخلاق الروحانيّين و تعلّق روحه بالملأ الأعلی وهو مفاد قوله تعالی يتصّرب العبد اليّ بالنّوافل حتّی أحّبه فاذا أحببته كنت سمعه الّذی يسمع به الی قوله ان دعانی أجبته و ان سئلنی أعطيته ومن الأسباب القّوية المقربة الذّكر فی المخلوقات و اعتبار الايات فقدورد فكر ساعة خير من عبادة سنة، كلّ من رفع الحجاب بين الرّب و العبد الی أن يتجلّی أنوار شمس الحقيقة علی مرآت القلب المعنوی و الرّوح الملكوتی وظهر فيه الصّفات الأزلّية الّتی يستعدّها اللّطيفة الانسانيّة وتلك الحجب بكثرتها و هی سبعون الف حجاب كما فی الخبر و أكثرها فی عالم النّفس قسمان:

أحدهما: ما هو بمنزلة الصّدی علی المرآت المانع من انعكاس النّور فيها و هو الملكات الذّميمة والصّفات الرّذيلة و الظّلمات الحيوانية مثل الشّهوة و الغضب و الحرص و الحسد و الحقد و البخل و الكبر و الّرياء و أمثالها فانّها يكدّر النّفس و يسودّها و يسقطها فی دركات طبيعة النفس و كان سعيها و تدبيرها فی تحصيل مايلائمها.

و ثانيهما: ما هو بمنزلة انحراف المرآت عن مقابلة البصر فلاينعكس عليها النور أيضا و هو الغفلة عن الحقّ و ترك التوجّه عن شطر حضرته و ارتفاع الحجابين المانعين عن ظهور نورالله و فضله انّما هو بالأعمال الصّالحة و الطّاعات الشرعّية علی ما سنّه الشّارع المقدّس و بيّنه صاحب الشّريعة وهو العالم بمصالح الأعمال و خواصّها و تدبير سياسة النّفس ولايصل اليه عقولنا غالباً فالشّريعة متكفّلة لبيانها علی وجهها و شرايطها أرشدناالله و الرّسول الامين (ص) و الأئمّة الرّاشدون صلوات الله عليهم فالوصول الی درجات الكمال و العرفان و التخلّص عن دركات النّيران انما هو باستعمال تلك الشّرايع الدّينية و المواظبة عليها و ترك مبتدعات أرباب الضّلالة المتخلّفين عن تقليد أهل العصمة.

تنبيهٌ (فی الفرق بين البدعة و السُّنة)؛

كثيراً ما تشتبه فی جليل النّظر البدعة بالسّنة و بالعكس فی العبادات و الطّاعات و آداب السّلوك لأهل الّرياضيات و تحقيق الحال فيما هو مناط التّميز بينهما أنّ المطلب الدّينی قسمان:

«**تعبّدى**» و هو المطلوب بنفسه و ذاته من العبادة كلحّج و الصّلوة والصّوم. و «**توصلى**» و هو مالم يقصده الشّرع لذاته ولا غيره بل كان المقصود منه مجّرد الوصول الى التعبّدى مثل طىّ المسافة للحّج و النّوم أوّل اللّيل مثلا لحُصول التيّقظ لصّلوة اللّيل و نحو ذلك سواء كان المقصود منه التّوصل الى عبادة مطلوبة أوصفة حسنة كالخوض فى المعارك لتحصيل الشّجاعة و تحّمل الأعمال المستهجنة لاهل الثّروة المباحة لذوى الشّئون لرفع الكبر و نحوذلك. و التّعبدى ايضا قسمان:

«**تعيّنى**» و هو ماكان المطلوب شخصياً أى على هيئة معيّنة و قدر معلوم و وقت مشخصّ كالامثلة المذكورة.

و «**تخييرى**» و هو ماكان متعلّق الطّلب المهّية دون الخصوصيّات النّوعية كمطلق الذّكر و المناجات و الصّدقات و كان تعيّنه فيما لم يعيّنه الشّارع من المشخّصات النّوعية أوالفردية أوالمقارنات الخارجيّة باختيار المكلف كتعين وقت مطلق الذّكر و جنس الصّدقة و قدرهما و نحو ذلك فهذه أقسام ثلثة. امّا التّعبدى المحض فتشريع المكلف عبادة مُستقّلة أوعلى هيئة خاصّة أو كيفيّة مخصوصة غير ما تعين فى الشّرع بدعة كتشريع صلوة خمس ركعات أوثلاثة غير صلوة المغرب و نحوذلك لكونه خلاف ما سنّه الشّارع أوتشريع نفس المهّية كما نقل عن الحسين بن منصور فى تشريع الحجّ فى بيته أوفى الصّحرآء. امّا التّعبدى التّخييرى فتغيير نفس المهّية الّتى فى ضمن المشخّصات التّخييرية فهو أيضا بدعة. و أمّا اختيار خصوصية غير مأثورة فيه فلابدعة و لو بتوصيفها على النّفس كالتّعهد على مقدار خاص من الّذكر فى اليوم و اللّيلة و مقدار خاص من الصّدقة فى كلّ يوم أو العبادة فى مكان مخصوص و أمثال ذلك فاختيار تلك الكيفيّات أو المقارنات ممّا لم يخالف الشّرع ليس بدعة و ان لم يكن راجحة على الاطلاق بل لمصلحة نفسانيّة مشخصّة للقائل بها لعدم كونها مخالفة لما سنّه الشّارع و تخيّره منها، نعم لايتّخذان شرطا فى توصيفها على النّفس على الدّوام و ان لم يكن بحيث يوهم فى الأنظار كونه متعّبداً بها فى الشّريعة و مطلوبة دينّية على الاطلاق لظهور كونه حينئذٍ على خلاف تشريع الشّارع فلايجوُز لأحد و يغير على وجه القدس. و أمّا التّوصّلى فلعدم تعلقّ الطّلب الموصل الى المطلوب الذّاتى و عدم غرض شرعى فيه بل هو مجرد الوصول اليه فاختيار الطريق بأىّ وجه حَصَل حيث لم يكن محرماً ليس بدعة نعم تعيين الطّريق على صورة المشروعية و المطلوبيّة الذّاتية سيمّا اذاكان اهل الريّاضة و له بدعة الصّوفية فى طريق السّلوك من الصّحة و الفسادفان منها له مدخل فى أذكارهم من خصوصية الذّكراو مقدارها فى اليوم و اللّيلة أو الأربعينات على ماذكروا من شرايطها كالذكر الخّفى القلبى فانّ حكمته يرجع الى عموم من بلغه الثّواب فان

كان المخبر عنه من العلماء المتشّرعين أوالصّلحآء المّتقين ارسالا الى اهل العصمة أوفيه خبر من طرق الخاصة و لوكان ضعيفا و لايرّد بل لمن بلغه الّثواب و يلحق بالخبر أخبار الثقة المتشّرع عن التجربة الصّادقة اذا لم يكن منافيا للآداب الشّرعية من العمومات الكتابيّة أوالأخبار المعتبرة أو القواعد الفقهية و ان لم يكن كذلك بأن كان مأتيا بصورة عبارة أصلّية لم يكن مروية بطريق الخاصّة عن الحجّة أو مُشتهراً بين أصحابنا الامامية بحيث لم يصدق عليه بلوغ الثّواب أوكان مخالفا للقواعد الشّرعية أو الظّواهر المعتبرة أو توصليّاً لم يعلم وجه التّوصل بخصوصه الى مطلوب شرعى و مؤسسّاً بصورة القانون الكلى و الدّستور العام سيمّا فى أنظارالعوام المنحطين عن مدارج الفحص بحيث يصدق عليه ادخال ما ليس من الدّين فى الدّين فهو زخرف من القول و صنعوه افتراقا و لوشاء ربّك ما فعلوه، و لكنه تركهم فذرهم و مايفترون. و هو طريق مظلم كاللّيل الدامس و هو سبيل الفّجار و طريق النار فاجتنبوه لعلكم تفلحون. و من ذلك ما اخترعوه لسلوك طريق الآخرة والوصول الى مدارج القرب الى الله تعالى من كيفّية مجالسهم و ملابسهم و مطاعمهم و شرابهم ممّا ليس فيها فى أخبار أهل العصمة أثرولاهو عقلا و لاعادة من المقدّمات الموصلة الى امتثال مطلب شرعى و اعتذار بعض الصّوفية فى الاستدلال على صحّة بعض ماعدوه من الأذكار الخفّية بهيئة مخصوصة بدخوله فى عمومات استحباب الذّكر و بعموم التّسامح فى أدلّة السّنن من نسبتهم الى مشايخهم سلسلة الى ان ينتهى الى المعصوم (ع) مردودٌ بأن بعض الهيئات والحركات المشترط فيها لامدخل له فى حقيقة الذّكر المندوب عموماً و لامن مشخّصاته و التسامح صحّ و جاز اذا لم يكن النّسبة مظنون الكذب دون ماكانت امارات الكذب و الوضع فيها مظنونة مخترعة من مشايخهم الغير المعلوم تشيّعهم بل معروفين بالكذب و فساد العقيدة الاسلامية فجعلوا موضوعاتهم شهرة بين أوساط النّاس لاقباض أفئدتهم الذّين لايؤمنون فهولآء الّذين لايستقرون فى دينهم و سلكوا أثرهم و مشوا على أقدامهم من غير استناد الى امارة شرعيّة و لاحجّة معتبرة كما هوالمعروف من أسلافهم فى زمن الائمّة عليهم السّلام فطعنهم و لعنهم و حذّروا شيعتهم عن مجالستهم و مخالطتهم. نعم لوكان بعض تلك الكيفّيات ما لم يظهر فساد من الشّرع بابلاغ من كان موثوقا به من العرفاء المتشّرعين الصّالحين من أرباب القلوب سيّما اذا كان من الفقهاء المعتمدين مُرسلا ايّاه عن المعصوم (ع) أوعن تجربة نفسه فى تكميل الايمان و حجّة الله تعالى و الرّغبة الى ماعنده من الفضل والاحسان لايبعد جواز العمل به والرّكون الى قوله و فعله.